

نشریهٔ تخصصی داخلی مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر(ع) - سال اول - پیش‌شمارهٔ دوم - بهار ۱۳۹۱ - ۲۰۰۰ تومان



استاد محمد قائینی/ **برائت پزشک از ضمان**

حد مسافت موجب قصر/ یاسر قیصری‌نیا

استاد علی فاضلی/ **فقه و انسان کامل**

درنگی در حرمت حلق لحیه/ علیرضا اعلایی

مصاحبه با استاد رضا مختاری / **احیای میراث فقهی**

بررسی نجاست مسکرات/ غلامرضا احسنی

بخشی از وصیت علامه حلی(ره) به فرزندش فخرالمحققین(ره)

علیک بتعظیم الفقهاء و تکریم
العلماء، فإن رسول الله ﷺ قال: من أکرم فقیهاً مسلماً
لقی الله تعالی یوم القیامة و هو عنه راض، و من أهان فقیها
مسلما لقی الله تعالی یوم القیامة و هو علیه غضبان.[۱] و جعل النظر إلی
وجه العلماء عبادة، و النظر إلی باب العالم عبادة، و مجالسة العلماء عبادة.

و علیک بکثرة الاجتهاد فی ازدیاد العلم و الفقه فی الدین، فإن
أمیرالمؤمنین علیه السلام قال لولده: تفقه فی الدین فإن الفقهاء ورثة الأنبیاء،[۲] و
إن طالب العلم یستغفر له من فی السماوات و من فی الأرض حتی
الطیر فی جو السماء و الحوت فی البحر، و إن الملائکة
لتضع أجنحتها لطالب العلم رضی به.[۳]

۱. بحارالانوار، ج۲، ص٤٤، ح۱۲
۲ . الوافی،ج۲٦،ص۲۳۵
۳ . الفقیه، ج٤، ص۳۸٤

قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام؛ ج۱، ص: ۱۵۱





فصل‌نامهٔ تخصصی تا اجتهاد

پیش شمارهٔ دوم بهار ۱۳۹۱

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

مدیر مسئول: حمیدرضا وکیلی

سردبیر: سید حسن موسوی. hasan1162@yahoo.com

همکاران این شماره: داوود عابدی اردکانی، علیمراد مهاجری، سید محمدحسین رکنی، مهدی روشنایی، محمد عبداللهی، محمد جعفری، روح‌الله خشنود، محمد حسین مخبریان.

آدرس: قم، خیابان شهدا، کوچهٔ ۱۹، بن بست ناصر، پلاک۲۲، مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

پیام کوتاه: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۰۱۱۴

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست مطالب

سرمقاله

سیدعلی شبیری

مدیر مقطع خارج

استاد سطح

مدرسۀ فقهی امام محمد باقر 7

و اگر نفس تو پذیرفتن چنین نتواند [که تعبداً یافته‌های پیشینیان را بپذیرد] و خواهد چنان‌که آنان دانستند بداند، پس بکوش تا جستجوی تو از روی دریافتن و دانستن باشد؛ نه به شبهه‌ها در افتادن و جدال را بالا بردن.
و پیش از این که این راه را بپویی باید از خدای خود یاری جویی و برای توفیق خود روی بدو آری و آنچه تو را به شبهه‌ای دچار سازد یا به گمراهی‌ات در اندازد، واگذاری.

ترجمه فرازی از نامه ۳۱ نهج البلاغه

معاونت پژوهش مدرسه فقهی امام محمد باقر 7 در بدو تأسیس خود منشور اخلاقی‌ای را برای انجام پژوهش‌ها تنظیم کرد و این فراز از سخنان مولا علی 7 را به عنوان محور اساسی این منشور قرار داد. از دقت در این کلمات نورانی نکات مختلفی را می‌توان استفاده نمود؛ از جمله اینکه:

- هر تحقیقی در حوزۀ دین و دین‌شناسی پسندیده نیست.
- محقق باید به منظور کشف حقیقت تحقیق کند نه مستند کردن آنچه را که صحیح می‌داند.
- محقق باید با انگیزۀ الهی تحقیق دینی نماید.
- محقق نباید فقط به فهم خود اتکا نماید و باید برای رسیدن به حقیقت از خداوند متعال استعانت نماید.
- اگر نتیجۀ تحقیق به گونه‌ای باشد که موجب ایجاد شبهه در عقائد و رفتار و همچنین ایجاد خصومت در بین آحاد جامعه یا گروهی خاص از آن گردد، وظیفۀ محقق است که برای آن تدبیر نماید و...

بر این اساس یکی از ضابطه‌های اصلی پذیرش مقاله در فصل‌نامۀ تخصصی **تا اجتهاد** علاوه بر علمیت مناسب، رعایت این منشور اخلاقی است.[1]

پژوهشگران باید در فضایی کاملاً آزاد به دنبال کشف حقیقت باشند؛ اما اگر نتیجۀ تحقیق به گونه‌ای بود که برای جامعه و یا مخاطبین خاص خود مناسب نبود، باید تدابیری اندیشیده شود تا موجب سوء استفاده بدخواهان دین نگردد.

بر این اساس **تا اجتهاد** حامی و پشتیبان نوآوری‌ها در عرصۀ علم فقه می‌باشد؛ اما در عین حال درصدد ترویج شذوذات و خرق اجماعات و مسلمات نیست و از چاپ و نشر مقالاتی که منافات با مصالح عمومی جامعه دارد، خودداری می‌نماید.

به منظور اعتلای سطح علمی مقالات در این مجله، باب نقد مقالات مفتوح است و چنانچه نقدی شایسته از فضلا و اساتید راجع به مقاله ای برسد در مجله چاپ خواهد شد.

واضح است که تنها مرجع برای اخذ و مبنای عمل قرار دادن احکام شرعی، مراجع عظام تقلید (دامت برکاتهم) می‌باشند و اگر مقاله‌ای حاوی حکم فقهی باشد، نباید به عنوان یک تکلیف یا توصیه برای خوانندگان تلقی گردد.

در پایان از کلیۀ عزیزانی که ما را با ارشادات خود در مورد پیش شمارۀ اول راهنمایی نمودند، سپاسگزاری می‌نماییم.عمدۀ اشکالات طرح شده، مربوط به ساختار شکلی مجله بود که بخش عمده‌ای از آن در این شماره اصلاح شده است. امیدواریم که با ادامۀ حمایت فضلا و اساتید در اسرع وقت از نظر محتوایی به جایی برسیم که **تا اجتهاد** به صورت منبع و مرجعی مهم برای پژوهشگران در عرصۀ فقه و اجتهاد در آید.

۱. برای اطلاع کامل از مفاد این منشور می‌توانید به سایت مدرسۀ فقهی امام محمد باقر 7 مراجعه نمایید: mfeb.ir



پژوهــش فـقــهی

استاد محمد قائینی

استاد درس خارج

استاد راهنمای مقطع خارج

مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7



یکی از مسائلی که در جامعهٔ پزشکی به شدت اثر گذار و مورد حساسیت برخی از پزشکان است، بحث ضمان پزشک در جنایات غیرعمدی است. به این صورت که اگر پزشک در جریان مداوای مریضی دچار سهو و اشتباهی شده و آن اشتباه منجر به جنایتی یا حتی مرگ مریض شود، آیا پزشک ضامن است؟ و یا این که در مواردی می‌توان ذمهٔ پزشک را بریء دانست.

در این مقاله در پی آن هستیم راههای تبرئهٔ پزشک را بررسی نماییم. جدای از تبری لفظی پزشک که قطعاً پزشک را از ضمان رها می‌سازد، چهار راه دیگرنیز وجود دارد که پزشک را از ضمان تبرئه می‌کند:

۱. قاعدهٔ احسان
۲. قاعدهٔ ارادهٔ اصلاح.
۳. درخواست شخص مریض.
٤. تبری معاطاتی.

شرط رضایت مریض در درمان

قبل از اینکه وارد بحث تبری پزشک شویم باید به سؤال مهمی پاسخ دهیم و آن سؤال این است که با توجه به اینکه یکی از اصول مسلمه‌ای که هم شرعاً و هم عقلاً مورد اتفاق می‌باشد این است که تطلّع بر اسرار و تجسّس در احوال دیگران و تصرف در سلطهٔ اشخاص که معمولاً این امور همراه اذیت شخص نیز می‌باشد، کاری ناپسند و نکوهیده محسوب می‌شود و تنها چیزی که این امور را از عنوان تجسس نکوهیده خارج می‌کند و قبح را مطلقا رفع می‌کند، رضایت شخص است؛ آیا بدون رضایت بیمار به هیچ عنوان نمی‌توان او را تحت درمان قرار دارد؟ و ثانیاً در چه مراحلی از درمان نیاز به کسب رضایت از بیمار می‌باشد؟

جدای از تبری لفظی پزشک که قطعاً پزشک را از ضمان رها می‌سازد، چهار راه دیگر نیز وجود دارد که پزشک را از ضمان تبرئه می‌کند:
۱. قاعدهٔ احسان
۲. قاعدهٔ ارادهٔ اصلاح
۳. درخواست شخص مریض
۴. تبری معاطاتی

جواب سؤال اول

آیا اگر شخصی با رضایت تن به درمان نمی‌دهد، به هیچ عنوان نمی‌توان او را تحت مداوا قرار داد و در جسم او تصرف نمود و یا این که این قانون عقلایی استثناهایی نیز دارد؟

جواب این است که این قانون (رضایت بیمار) چند استثنا دارد که عبارتند از:

استثنای اول : مصلحت عامه

در جایی که مصلحت عامهٔ جامعه اقتضا می‌کند، بدون رضایت، به اسرار شخص بیمار مراجعه شود و یا حتی برای درمان شخصی بدون رضایت او اقدام نمایند. در این صورت حاکم و متصدی جامعه، مجاز است که گروهی را مأمور کشف بیماری کند؛ هر چند خود شخص به این کار رضایت نداشته باشد. این نکته در مورد بیماری‌های خطرناک و مسری که احتمال سرایت به کل جامعه را دارد روشن‌تر است و دلیل این استثنا هم رعایت مصلحت عامهٔ اجتماع و ترجیح آن بر مصلحت و رضایت شخصی و جزئی شخص بیمار می‌باشد.

استثنای دوم: حفظ حیات مریض

در مواردی که حفظ حیات بیمار متوقف بر انجام عملیات پزشکی خاصی باشد، در این صورت نیز رضایت او و در مشروعیت کار دخالت ندارد بلکه حفظ حیات او واجب می‌باشد و نیازی به رضایت او نیست.

استثنای سوم: اِعراض بیمار

در بسیاری از موارد بعد از درمان ممکن است بقایایی از اجزای بدن بیمار مثل غده یا عضو قطع شده‌ای از بیمار در محل باقی بماند که از آن تعبیر به اعراض بیمار نسبت به آن اجزا می‌کنیم.

در این موارد نیز استفاده از این اجزاء برای تحقیقات یا مواردی دیگر نیازی به رضایت از بیمار ندارد.

نتیجه

جدای از این سه مورد (اعراض بیمار، مصلحت عامه و حفظ حیات مریض) در بقیهٔ موارد و در تمام مراحلی که خواهد آمد، نیاز به کسب رضایت از بیمار است و پزشک بدون کسب رضایت از بیمار حق اقدامی را ندارد.

پس از در نظر گرفتن این مقدمه که در غیر از موارد ذکر شده نیاز به رضایت بیمار است، باید مراحلی را که در سیر درمان وجود دارد و بحث رضایت در هر یک از این مراحل مطرح است، نیز ذکر شود و سپس از ضمان پزشک در این مراحل بحث نمود.

مراحل سه گانهٔ درمان

مرحلهٔ اول: تشخیص

در این مرحله که اقدام اول است، بحث تشخیص بیماری است. آیا پزشک برای شناخت بیماری شخص نیاز به رضایت او دارد و باید در محدودهٔ پذیرفته شده از طرف مریض اقدام نماید و یا این که در تشخیص بیماری می‌توان بدون اذن مریض عمل کرد؟

مرحلهٔدوم: معرفی به مراکز دیگر

آیا پزشک در صورتی که تشخیص دهد مریض باید به مرکز خاصی مراجعه کند، می‌تواند بدون رضایت مریض، او را به آن مرکز بفرستد و کار درمان را ادامه دهد و یا این که در این مرحله نیز باید رضایت بیمار حاصل شود؟

مرحلهٔ سوم: درمان

پس از این که پزشک در مورد مریض خود تشخیص خاصی داد، آیا برای شروع درمان، گرفتن اجازه‌ای جداگانه از او ضرورت دارد یا بدون اجازه می‌تواند اقدام به درمان مریض نماید؟

این مرحلهٔ درمان دو حالت متفاوت دارد که در حکم نیز متفاوتند:

الف. درمان در مواردی که احتمال خطر جانی وجود ندارد:

در این حالت چون ترک درمان، گناه محسوب نمی‌شود، سؤال از اشتراط رضایت مریض مطرح خواهد بود. در این حالت هر چند از دید حقوقی و پزشکی رایج در دنیا درمان را مشروط به رضایت می‌دانند، ولی از جهت فقهی رضایت شرط نیست به جهت وجود قاعدهٔ احسان. البته به شرطی که بیماری یک راه درمان مشخصی داشته باشد و اگر این شرط وجود داشت، درمان احسان به بیمار است و ضرورتی به رضایت بیمار ندارد. البته استحقاق اجرت متوقف بر خواست و طلب بیمار می‌باشد.

ب) درمان در موارد که احتمال خطر جانی وجود دارد:

در این حالت که در صورت عدم اقدام در جهت درمان مریض، احتمال خطر جانی وجود دارد، فتوای مشهور این است که درمان به هیچ وجه موقوف به رضایت بیمار نیست چون در این حالت حفظ نفس محترمه واجب است و حتی اگر مریض اقدام نکند واجب است پزشک او را تحت درمان قرار دهد. البته در این حالت نیز از جهت قوانین فعلی شرط رضایت وجود دارد ولی از جهت فقهی رضایت شرط نیست.

ضرورت تبری پزشک از ضمان

یکی از مشکلاتی که در سیر مراحل درمان وجود دارد، این است که اگر در این سیر به جهت‌های مختلف به طور ناخواسته جنایتی بر مریض واقع شد، پزشک که عامل این جنایت و نقص بوده است، در چه حالتی ضامن است و در چه صورتی ضامن نخواهد بود؟

البته باید این بحث را روشن کرد که در صورتی که پزشک عمداً مرتکب این عمل شود و یا حتی به جهت کوتاهی مرتکب این جنایت شود، ضامن است و از طرف دیگر اگر پزشک قبل از اقدام به صورت لفظی از ضمان احتمالی برائت جسته باشد، ضامن نقص نخواهد بود؛ لذا بحث اصلی این است که در غیر از این موارد آیا پزشک ضامن جنایت هست یا نیست؟

جدای از این سه مورد (اعراض بیمار، مصلحت عامه و حفظ حیات مریض) در بقیهٔ موارد و در تمام مراحلی که خواهد آمد، نیاز به کسب رضایت از بیمار است و پزشک بدون کسب رضایت از بیمار حق اقدامی را ندارد

برای جواب به این سؤال باید مراحلی را که ممکن است این مسئله در آنها مطرح باشد، روشن شود تا خلطی بین حالت‌های مختلف صورت نگیرد:[1]

مرحلهٔ اول: تشخیص

اگر پزشک اصلاً اقدام به درمان ننموده است و پزشک در مورد دارو هیچ گونه پیشنهادی نداده است؛ بلکه تنها تشخیص بیماری را عهده‌دار است و بعد از بررسی بیماری، تشخیص خود را اعلام می‌کند و این بیمار است که باید بر طبق آن تشخیص عمل کند، در این صورت اگر در عملکرد مریض بر طبق آن تشخیص، نقص و مشکلی به وجود آورد، آیا پزشک که تنها در تشخیص بیماری نقش داشته است به فرض عدم تبری از ضمان ضامن نقص وارده است یا خیر؟

مرحلهٔ دوم: پیشنهاد دارو

در این مرحله پزشک هم بیماری را تشخیص می‌دهد و هم نوع دارو را مشخص می‌کند؛ ولی مباشر در استفادهٔ دارو نمی‌باشد. مثلاً یا خود مریض استفاده کرده یا این که توسط پرستار، برای مریض به کار رفته است. در این صورت که بعد از استفاده از دارو نقصی رخ داده است، پزشک در صورت عدم تبری از ضمان، آیا ضامن نقص وارده می‌باشد یا خیر؟

مرحلهٔ سوم: مباشرت در درمان

در این حالت پزشک هم تشخیص بیماری را داده است و هم دارو را پیشنهاد کرده و هم مباشرت در درمان داشته است. حال اگر این روند

---

[1] ۱. این مراحل را مرحوم سید محمد کاظم یزدی (ره)در عروه ذکر نموده است (العروة الوثقى (المحشى)؛ ج۵، ص: ٦٧)

در خصوص ضمان پزشک روایاتی نیز وارد شده است که ناظر به همان قاعدۀ عقلایی است در یکی از این روایات سکونی از امام صادق 7 نقل می‌کند که ایشان فرمودند: «من تطبب او تبیطر فلیأخذ البراءة من ولیه و الا فهو له ضامن.» این روایت دلالت دارد که پزشک بدون اخذ برائت ضامن است که البته اطلاق این دلیل باید مورد بررسی قرار گیرد تا استثنائاتش روشن شود

منجر به جنایتی شود، آیا پزشک ضامن است؟ البته این مرحله ممکن است توسط پزشکی غیر از پزشک مراحل قبل انجام شود. مثلاً جنایت غیر عمدی توسط پزشک جراح انجام شود، ولی جراحی را پزشک دیگری پیشنهاد کرده باشد.

در این صورت اگر اصل جراحی به صلاح نباشد، آیا پزشک ضامن است یا خیر؟

مرحلۀ چهارم: اشتباه در عمل مباشری پزشک

این مرحله به این صورت است که مراحل پیشین به خوبی و به درستی بدون هیچ اشتباهی انجام شده است؛ ولی در مرحلۀ نهایی مثلاً در جراحی به صورت سهوی و جدای از مراحل گذشته، اشتباهی پیش آمد که منجر به نقص عضو یا مرگ شخص شد. آیا در این حالت پزشک مباشر جنایت در صورتی که تبری از ضمان نکرده باشد، ضامن است یا خیر؟

بررسی ادله در مسأله

اینها مواردی است که بحث ضمان در آنها مطرح است. حال به طور کلی باید به سؤال طرح شده جواب داد که آیا در صورتی که نقصی واقع شود و پزشک تبری از ضمان نکرده باشد، ضامن است یا خیر؟

قاعدۀ اولیه: ضمان

در هر جنایتی که رخ می دهد از جمله در درمان مریض قاعدۀ اولیۀ فقهی و عقلایی ضمان است: اگر از کسی جنایتی سر زد ضامن است حتی اگر شخص نابالغ باشد. بر طبق همین قاعده است که اگر کسی حتی در خواب مرتکب جنایتی شود، نسبت به آن ضامن خواهد بود.

البته در خصوص ضمان پزشک روایاتی نیز وارد شده است که ناظر به همان قاعدۀ عقلایی است در یکی از این روایات سکونی از امام صادق 7 نقل می‌کند که ایشان فرمودند:

من تطبب او تبیطر فلیأخذ البراءة من ولیه و الا فهو له ضامن.[۲]

این روایت دلالت دارد که پزشک بدون اخذ برائت ضامن است که البته اطلاق این دلیل باید مورد بررسی قرار گیرد تا استثنائاتش روشن شود.

در قبال این قاعده اولیه که حکم به ضمان می‌کند، ٤ مورد وجود دارد که حکم به عدم ضمان می‌شود و قاعدۀ اولیۀ تخصیص می‌خورد:

۱. مورد قاعدۀ احسان

این قاعده که از آیۀ شریفۀ (لیس علی المحسنین بسبیل) اخذ شده است اقتضا دارد که اگر کسی به جهت احسان به دیگری باعث اتلافی شد، ضامن نباشد. مثلاً کسی که به جهت خاموش کردن آتش خانۀ شخصی مجبور به شکستن در خانه می‌شود، نسبت به این اتلاف ضامن نیست چون این شخص محسن بوده است.

حال اگر پزشکی تنها به جهت نیکی و احسان به مریض اقدامی کرد و مشکل نیز حل شد، ولی در ضمن، مجبور به ایجاد نقصی در بیمار شد، در این جا این پزشک ضامن نخواهد بود؛ البته این از جهت اثباتی، در جایی خواهد بود که برای درمان بیمار راه حل مشخصی وجود داشته باشد.

۲. مورد قاعدۀ اصلاح

این قاعده که گاهی با قاعدۀ احسان اشتباه می‌شود، در جایی است که شخص به جهت

۲. کافی، ج ۷ ص ٣٦٤ باب ضمان الطبیب والبیمار

اصلاح اقدامی کند ولی عملاً منجر به افساد می‌شود و به هدف نمی‌رسد و در واقع موفق به احسان نشده است؛ ولی از جهت فاعل و نیت او، حُسن وجود داشته است؛ یعنی در این قاعده به خلاف قاعدهٔ احسان که در کنار حُسن فاعل، حُسن فعلی هم وجود دارد، تنها حُسن فاعلی وجود دارد؛ ولی از جهت فعل افساد و منجر به اتلاف و نقصی شده است.

این قاعده اقتضا دارد که این پزشک نیز ضامن نباشد حتی اگر برائت از ضمان نیز اخذ نکرده باشد. دلیل این قاعده هم برخی روایات[۳] جدای از ادلهٔ قاعدهٔ احسان است.

۳. درخواست خود بیمار برای درمان

اگر در موردی خود بیمار عملاً به پزشک مراجعه کرده و از پزشک مورد خاصی را مطالبه می‌نماید، مثلاً اصرار دارد که خالی که در بدن است، را جراحی کند، در این صورت نیز اگر پزشک تبری نکند، ضامن نخواهد بود.

به این حکم عدم ضمان در این حالت فقهایی مثل مرحوم سید در عروه، مرحوم آقای خویی و حضرت امام تصریح کرده‌اند.

۴. تبری معاطاتی

یکی از نکات عامی که می‌توان گفت پزشک به جهت آن بدون تبری هم ضامن نخواهد بود، نکتهٔ برائت معاطاتی است. در سراسر فقه در مورد انشائات چند گونه انشاء وجود دارد که به عینه در مورد برائت از ضمان نیز جاری می‌شود. لذا در مورد تبری نیز ۳ نوع تبری وجود دارد:

الف) برائت قولی و لفظی که پزشک با لفظ از ضمان برائت می‌جوید یا بیمار می‌گوید که در صورت حدوث نقصی شما ضامن نیستید.

ب) برائت نوشتاری و کتبی که امروزه در بیمارستان‌ها رایج است.

ج) برائت معاطاتی

یعنی امر دیگری که در انشائات پذیرفته شده

در سراسر فقه در مورد انشائات چند گونه انشاء وجود دارد که به عینه در مورد برائت از ضمان نیز جاری می‌شود. لذا در مورد تبری نیز ۳ نوع تبری وجود دارد:

الف) برائت قولی و لفظی که پزشک با لفظ از ضمان برائت می‌جوید یا بیمار می‌گوید که در صورت حدوث نقصی شما ضامن نیستید.

ب) برائت نوشتاری و کتبی که امروزه در بیمارستان‌ها رایج است.

ج) برائت معاطاتی

است، بحث معاطات در انشائات است و همین نوع انشاء در انشاء برائت از ضمان نیز جاری می‌شود. به نظر می‌رسد این نوع برائت در خارج نیز شیوع داشته باشد. نوع معاملات به جهت اینکه کمتر آنها به قول ختم می‌شود، به صورت غیر لفظی جاری می‌شوند. همین نکته در برائت از ضمان نیز جاری می‌شود به این صورت که بسیاری از مراجعات بیماران به پزشک مبتنی بر ابراء معاطاتی است؛ یعنی پذیرش پزشک و رجوع بیمار به او مستبطن ابراء پزشک خواهد بود.

سؤال

در اینجا ممکن است سؤالی طرح شود که بر طبق روایت سکونی، حضرت پزشک را بدون اخذ برائت ضامن می‌داند. با توجه به این که در آن زمان نیز برائت معاطاتی وجود داشته است و غلبه نیز با همین نوع بوده است، این روایت در موارد وجود برائت معاطاتی نیز حکم به ضمان کرده است و التزام به تخصیص نیز منجر به تخصیص اکثر خواهد شد.

جواب

در جواب از این اشکال باید گفت روایت سکونی در صدد اثبات سببی برای ضمان جدای از اسباب عقلایی و متعارف نیست؛ بلکه این متن در پی آن است که ضمانت را در موارد وجود مقتضی با مانع برائت مرتفع نماید به تعبیری

---

۳. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُعَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ 7 أَنَّ رَجُلاً شَرَدَ لَهُ بَعِيرَانِ فَأَخَذَهُمَا رَجُلٌ فَقَرَنَهُمَا فِي حَبْلٍ فَاخْتَنَقَ أَحَدُهُمَا وَ مَاتَ فَرُفِعَ ذَلِكَ إِلَى عَلِيٍّ 7 فَلَمْ يُضَمِّنْهُ وَ قَالَ إِنَّمَا أَرَادَ الْإِصْلَاحَ. تهذيب الأحكام ج ١٠ ص ٣١٥

دیگر: این روایت در صدد اثبات سببیت مطلق معالجات برای ضمان نبوده تا برائت را در تمامی آن موارد منشأ ارتفاع ضمان قرار دهد؛ بلکه منظور از روایت عدم مانعیت طبابت و قصد علاج از ضمان و عدم تأثیر آن در برائت مطلق است و چنانچه پزشک در موارد وجود مقتضی برای ضمان بخواهد از ضمان رهایی یابد، باید از ضمان تبری نماید؛ حال تبری به چه صورت محقق می‌شود و در وقوع آن لفظ و کتابت معتبر است یا معاطات کافی است، نه تنها روایت نفی کفایت نکرده؛ بلکه اطلاق روایت نسبت به اخذ برائت دلیل بر کفایت معاطات می‌باشد.

سؤال

تفاوت برائت معاطاتی و برائت ارتکازی چیست؟ آیا تعبیر به ارتکازی بودن این برائت بهتر نیست؟ همان طور که برخی از مراجع کار کردن زن در خانهٔ مرد را طبق شرط ارتکازی لازم می‌دانند؟

جواب

معاطات، اصطلاحی فقهی بلکه حقوقی است و ناظر به عدم اعتبار لفظ و کیفیت خاص در انشاء است. وگرنه مفهوم دقیق معاطات هم، شرط در صحت انشاء نیست.

تضرع نیمه‌شب

آخوند ملا زین‌العابدین سلماسی از شاگردان برجستهٔ مرحوم سیّد مهدی بحرالعلوم، نقل می‌کند که استادش شب‌ها در میان کوچه‌های نجف می‌گشت و برای فقرا نان و غذا می‌برد.

چند روزی درس تعطیل شد. طلّاب مرا شفیع و واسطه قرار دادند تا من سبب تعطیلی درس را از ایشان بپرسم. ایشان در پاسخ تنها همین را فرمودند که من دیگر درس نمی‌گویم. بعد از چند روز طلّاب از من خواستند که سبب تعطیلی درس را بار دیگر از ایشان جویا شوم. لذا من دوباره خدمت ایشان رسیده و سؤال طلّاب را عرضه داشتم. آن جناب فرمود: با آن که من در غالب شب‌ها در کوچه‌های نجف می‌گردم، هرگز نشنیدم که صدای این طلّاب در نیمه شب به تضرّع و زاری و مناجات بلند شود. چنین طالبان علمی استحقاق ندارند که برایشان درس بگویم.

مردان علم در میدان عمل، ص ۲۱۶



استاد علی فاضلی هیدجی

استاد راهنمای مقطع خارج

استاد سطح

مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

فقه و انسان کامل

قسمت اول

مقدمه

انسان همانند خیلی از پدیده‌های هستی در حال حرکت است و از حرکت او سه مفهوم صحت، کمال و عیب، پدید می‌آید و با توجه به این که اختیار و ارادهٔ او در این سه ویژگی تأثیر گذارند، شناخت انسان و شناخت راه‌های پدید آمدن کمال و نقص در او از ضروریات زندگی اوست. انسان کامل کیست و راهکار تحقق آن کدام است؟ این دو سؤالی است که برای همگان مطرح است. در این وجیزه به این دو سؤال پاسخ خواهیم داد و سپس جایگاه علم فقه را در تکامل انسان بیان خواهیم کرد. مقصد اصلی رساله، تعیین نقش شریعت و بیان حضور آن در تمام مراحل تکاملی انسان است. بنابر این در سه فصل سخن خواهیم گفت.

فصل اول: انسان کامل کیست؟

انسان همانند دیگر اجزاء طبیعت، استعدادهایی دارد که طبیعت محل ظهور و فعلیت آن‌ها است، استعداد کشف طبیعت (= علم) و تسلط بر آن (= قدرت)، استعداد اخلاقی زیستن، استعداد جاودانگی، استعدادهای حیوانی با دامنهٔ وسیع آن و ده‌ها استعداد دیگر.

از طرف دیگر به حکم برهان، قرآن و تجربه‌های علمی، از هر موجودی کمال خاصی مورد نظر است مثلاً میوه، دو استعداد گندیدن و رسیدن را دارد؛ ولی ما رسیدن را از آن قصد می‌کنیم. کمال انسان در شکفتن و فعلی شدن کدام استعداد است؟

شناخت انسان و شناخت راه‌های پدید آمدن کمال و نقص در او از ضروریات زندگی اوست. انسان کامل کیست و راهکار تحقق آن کدام است؟ این دو سؤالی است که برای همگان مطرح است. جایگاه علم فقه را در تکامل انسان کجاست؟

حدیث «الدنیا مزرعة الآخرة»[1] و آیهٔ شریفهٔ (من کان یرید حرث الآخرة نزد له فی حرثه و من کان یرید حرث الدنیا نؤته منها و ما له فی الآخرة من نصیب)[2] به روشنی به استعداد انسان و امکان پرورش و شکوفایی او اشاره می‌کنند.

ابتدا دیدگاه‌های مختلف را در این باره مرور می‌کنیم:

الف) دیدگاه فلاسفه

فیلسوفان عقیده دارند که حکمت نظری و عملی کمال مقصود از انسان است و انسان کامل مساوی است با انسان حکیم. حکمت و یا فلسفه نوعی آگاهی از اندام کلی هستی است یعنی آغاز، انجام و مراتب هستی را دانستن. در این تفسیر فلسفه در مقابل علم قرار می‌گیرد. علم آگاهی از جزئیات عالم و فلسفه آگاهی از کلیات آن است.[3]

عبارت «صیرورة الانسان عالما عقلیا مضاهیا للعالم العینی»[4] در این مکتب تفسیر دقیقی از انسان کامل است. ابن سینا در الهیات شفا می‌گوید:

> کمال مخصوص نفس ناطقه، آن است که خود یک عالَم عقلی شود در حالی که صورت‌های همهٔ عالَم و نظام معقول و خیری که بر همه فائض می‌گردد، در او ترسیم شود و کامل‌ترین مردم کسی است که نفس او از نظر عقلی به فعلیت رسیده و فضایل علمی و اخلاقی در او کامل شود و او کامل‌ترین کسی است که برای مقام نبوت مستعد بوده است.[5]

چهار مرحلهٔ عقل هیولائی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد، مراحل تکامل عقلی انسان است. عقل مستفاد مرحله‌ای است که حکیم بدون فکر و یا یادگیری و فقط با قدرت حدس حقائق هستی را درک می‌کند. بالاترین جلوهٔ نبوت همین مرحله است و شایسته است قوهٔ قدسی نامیده شود.[6]

حکمت عملی را نیز چنین توضیح داده‌اند که انسان همانند آب دریا که جزر و مد دارد گرایش‌های مختلفی دارد و به هر سمت کشیده می‌شود. گاه فقط دنیا، گاه فقط آخرت و گاهی آزادی و استقلال تمام همت اوست. گاهی همهٔ کمال را در خدمت به خلق می‌داند، گاه مهر و گاه غضب و.... اگر همهٔ گرایش‌ها زیر حکومت عقل درآیند و سه فضیلت عفت، حکمت و شجاعت ـ که مجموعاً عدالت نامیده می‌شوند ـ محقق شوند، انسان کامل محقق شده است. به تعبیر ابن سینا چنین انسانی رب انسانی و سلطان علم و خلیفة الله در زمین است.[7]

آیات و احادیث مربوط به علم و عقل که بیشترین تأکیدات را دارند و خصوصاً احادیثی به زبان «فمن غلب عقله شهوته فهو خیر من الملائکة»[8] و یا آیاتی مثل (واعبد ربك حتی یأتیك الیقین)[9] مبنای این نظریه می‌توانند قرار گیرند.

خلاصه این که در فلسفه، هستی انسان همان عقل معرفی می‌شود و مقصود از عقل، معنای فلسفی آن یعنی آگاهی از آغاز و انجام و حرکت هستی مراد است. این گروه ایمان را نیز به آگاهی تفسیر می‌کنند.[10]

ب) دیدگاه عرفا

بیشترین سخن در رابطه با انسان کامل را عارفان دارند تا جایی که گاهی تمام عرفان همان تفسیر انسان کامل معرفی می‌شود. از نظر آنان تمام هویت و حقیقت انسان روح و دل اوست و کمالش در لقاء

---

۱. ر.ک: عوالی اللآلی ۱، ۲۶۷
۲. شوری، ۲۰
۳. ر.ک: انسان کامل، مطهری، ۹۹
٤. ر.ک: گوهر مراد، ۲۵۳
۵. مقالهٔ ۹ فصل ۷ ص ٤۲۵، ٤۳۵
٦. طبیعیات شفاء ج ۲ م ۵ فصل ٦ ص ۲۲۱
۷. شفا م ۱۰ فصل ۵ ص ٤۵۵
۸. علل الشرایع، ب ٦ ص ٤، الوسائل ۱۱، ۱٦٤
۹. الحجر، ۹۹
۱۰. یادداشت های استاد مطهری، ج ۱ ص ۳۰۷

الله و فنا در ذات مقدس او می‌باشد. در اینجا با بیان نکاتی به تفسیر این نظریه می‌پردازیم:

۱. هر انسانی بالقوه انسان کامل است و مثال انسان در جهان هستی، مثال میوهٔ شیرین یک درخت است، بذر، شاخه و برگ، گرچه اصل میوه‌اند؛ ولی همه طفیل وجود اویند.

پس به صورت عالم اصغر توئی
پس به معنا عالم اکبر توئی
ظاهرا آن شاخ اصل میوه است
باطناً بهر ثمر شد شاخ هست

۲. انسان کامل، مظهر تام تمام اسماء الهی است. خداوند او را کون جامع آفریده است و او برزخ میان وجوب و امکان بوده و واسطهٔ فیض خداوند بر تمام هستی است.[۱۱] انسان کامل، همان عین ثابت است که با او اول به آخر متصل می‌شود و او با همهٔ موجودات معیت قیّومی دارد.[۱۲]

۳. انسان کامل برخوردار از صفت مشیت الهی است و به مقام «کُن» و فاعلیت الهی رسیده است؛ یعنی با اراده و همت خویش حقائقی را می‌آفریند؛ همچنان که انسان‌های معمولی در خیال خویش صورت‌هایی را می‌آفرینند.[۱۳]

توضیح کمال انسان از منظر عرفا چنین است:

تمام هستی، جلوه‌ها و تعینات خداوند است و جز او در هستی هیچ چیزی نیست. انسان در ابتدای راه این تعین‌ها و جزئیت را می‌بیند و اگر منازل سلوک را بپیماید، ابتدا با عقل خود درمی‌یابد که هر چه هست خداوند است و تمام هستی جلوه‌های اوست و اگر در سلوکش استقامت کند، به معرفت شهودی این حقیقت نائل می‌شود؛ یعنی تمام هستی را یک واحد می‌بیند که خود نیز جزئی از آن است. بهترین مثال، رسیدن قطرهٔ آب به دریاست. قطره و دریا غیر از هم، ولی عین هم هستند. اگر انسان از قیود، جزئیت و تعینات جدا شد و به اطلاق و کلیت رسید، انسان کاملی شده است. قیصری در اول مقدمه‌اش بر شرح تائیهٔ ابن فارض بر همهٔ نکات فوق تصریح دارد.

با عبارتی کاملاً خلاصه، کمال انسانی معرفت شهودی به وحدت هستی و فانی شدن در آن است.[۱٤]

پس مکتب عرفان سه چیز است:

۱.
جناب حضرت حق را دوئی نیست
در آن حضرت من و ما و توئی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز
که در وحدت نباشد هیچ تمییز[۱۵]

۲. رو مجرد شود، مجرد را ببین.

۳.
میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست
تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

ویژگی‌های انسان کامل از نظر عرفا

انسان کامل از دیدگاه عرفا دارای ویژگی‌هایی است:

۱. بالاترین مقام انسان کامل، ولایت الهی است و او ولی الله است. تمام ولایت الهی در او ظهور پیدا کرده و در همهٔ عالم تصرف می‌کند. آیهٔ شریفهٔ **(وما رمیت إذ رمیت ولکن الله رمی)**[۱٦] و احادیثی مثل «**والله ما قلعت باب الخیبر بقوة جسدانیه بل قلعتها بقوة الهیه**»[۱۷] به همین معنی تفسیر می‌شوند. حدیث قرب نوافل در این بحث، ورد و ذکر تمام عارفان است.[۱۸]

۲. یکی از ویژگی‌هایی که از مقام ولایت نشأت می‌گیرد، علم غیب است و ولیّ از شریعت، طریقت و حقیقت خبر می‌دهد؛ بلکه او این معارف را به جبرئیل تعلیم می‌دهد تا جبرئیل آن را به بدن عنصری ولیّ و نبیّ نازل کند و از همین روست که علی 7 معلم جبرئیل است.[۱۹] لذا عرفا معتقدند که ولی الله علوم را مباشرتاً و مستقیماً از حقیقت محمدیه (اول تعین خداوند) می‌گیرد.[۲۰]

ج) مکاتب دیگر

در دنیای کنونی نظریات دیگری نیز در رابطه با انسان کامل وجود دارد که یکی از معروف‌ترین آنها، مکتب قدرت است. کمال انسان در قدرت و

---

۱۱. نقد النصوص، ۹۷
۱۲. مصباح الهدایه، ص ٦۹
۱۳. حکمت الاشراق، مجموعهٔ مصنفات ۲، ۲٤۲ و انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، حسن زادهٔ آملی، ص۲۲۰
۱٤. مقدمهٔ قیصری: الفصل الاول فی الجمع
۱۵. گلشن راز.
۱٦. الانفال، ۱۷.
۱۷. شرح ابن ابی الحدید ۵، ۷.
۱۸. ابن عربی، فصوص، فص عزیزی ۳۰۸.
۱۹. آشتیانی، تعلیقه رسائل قیصری، ص ۱۷۱.
۲۰. فصوص ص ٦۲ و ۱۳٤.

توانایی اوست و حقیقت نیز مساوی با قدرت است. هر کاری که از انسان پیروز سر زند، همان حقیقت و عدالت است. نیچه دانشمند آلمانی و ماکیاول فیلسوف ایتالیایی بر این عقیده اند.

بیکن دانشمند انگلیسی بر همین اساس، تفسیرجدیدی از علم ارائه کرد که تمام تمدن امروز بشر را دگرگون کرد. دیگران می‌گفتند علم یعنی کشف حقیقت، ولی او گفت: علم یعنی تسلط بر طبیعت و علم فقط وسیله است برای زندگی برتر. او شعار دانایی برای توانایی را مطرح کرد.[۲۱]

در آسیای شرقی و هند اساس کمال انسانی در محبت و جامعهٔ بی‌طبقه است. چیزی که امروزه گاهی به انسان‌گرایی تعبیر می‌شود و گاهی شعر معروف سعدی «عبادت بجز خدمت خلق نیست، به تسبیح و سجاده و دلق نیست» به همین معنی تفسیر می‌شود. عالی‌ترین نوشته در این‌باره «اوپانی شادها» است و برای رسیدن به این مقام به معرفت النفس و ریاضت تأکید می‌شود.[۲۲]

د) کمال انسان از دیدگاه قرآن کریم و معارف اهل بیت : در چیست؟

قرآن در راه تکامل انسان بر این عناوین تأکید کرده است:

- ایمان
- علم و آگاهی
- قدرت و ولایت
- طهارت و سلامت روحی
- محبت
- زهد
- عبودیت
- عمل صالح و تلاش

در ادامهٔ مقاله به بررسی تک تک این عناوین می‌پردازیم.

ایمان

بدون تردید به نظر قرآن کریم، ایمان رکن اساسی و سنگ زیرین آسیاب حرکت تکاملی انسان است:

(الذین آمنوا و عملوا الصالحات طوبی لهم و حسن مآب)[۲۳]

(یوم تری المؤمنین و المؤمنات یسعی نورهم بین ایدیهم...)[۲۴]

در کتاب الهی به ضرورت ایمان به خداوند و صفات و اسماء و افعال حضرتش تأکیدات فراوانی شده است. ادیان آسمانی، ملائکه، غیب، معاد با مجموعهٔ برزخ و قیامت و بهشت و جهنم، و همچنین قضا و قدر، سرنوشت خارج از نگاه آدمی، تأثیرات غیبی کارهای او و نمونه‌هایی دیگر متعلق ایمان قرار گرفته‌اند.

فقط مشتقات واژهٔ ایمان نزدیک به ۹۰۰ بار در قرآن کریم به کار رفته است. در این آیات به بیان لوازم ایمان، آثار دنیوی و اخروی آن، موانع آن، مراتب آن، ضرورت و نقش آن در زندگی، آثار مخرب بی‌ایمانی پرداخته شده است.

اما حقیقت ایمان چیست؟ بدون تردید آگاهی و علم به معنای منطقی رکن ایمان است، ولی غالباً صرف آگاهی را در تحقق آن کافی نمی‌دانند و در اینجا اعتقاد، تدین، اذعان، اقرار، عقد القلب و التزام قلبی نیز مطرح است.[۲۵]

آیا این امور غیر از علم و آگاهی هستند؟ اگر اینها غیر از آگاهی هستند، آیا از آگاهی جداپذیرند؟ و یا از لوازم آن هستند؟ آیا می‌شود کسی به چیزی که علم و یقین دارد اعتقاد قلبی نداشته باشد؟[۲۶]

مرحوم مجلسی می‌فرماید:

> آنچه از سخنان سابق روشن شد این است که ایمان عبارت است از «تصدیق به خداوند و صفاتش و به نبوت و ضروریات دین اسلام، همراه با اقرار به آن و علی هذا اکثر المسلمین.»[۲۷]

و در جایی دیگر می‌نویسد:

> ایمان تصدیق اختیاری است. ربط القلب بما علم من اخبار المخبر و هو امر کسبی.[۲۸]

بدون تردید، ایمان امری قلبی است و مغایر با

۲۱. مطهری، انسان کامل، ص۱۹٤.
۲۲. مطهری، انسان کامل، ص ۲۲٤.

۲۳. الرعد، ۲۹.
۲٤. الحدید، ۱۲.
۲۵. حاشیهٔ یزدی بر رسائل، ج ۱، ص ٦٦۳.
۲٦. تهذیب الاصول، ۲، ٤۵.
۲۷. بحارالانوار، ج٦۹، ص۱٤۹.
۲۸. ج ٦۹ ص ۳۱

صِرف علم و آگاهی است. امروزه نیز چیزی به عنوان «پذیرش قانون» در حقوق بین الملل مطرح است و اگر عناوین بالا را نتوانیم اثبات کنیم، کمترین چیزی که قابل انکار نیست، التزام قلبی به عمل می‌باشد. این که کسی تبعیت کشوری را می‌پذیرد، لااقل معنایش این است که بنا دارد و التزام قلبی می‌دهد که در عمل، قوانین آن کشور را محترم شمارد. بنابر این ایمان امری قلبی و اختیاری است (ولوشاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا افأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين)[29]

علم و آگاهی

علم و آگاهی در اسلام تأکیدات فراوانی دارد. (الله الذي خلق سبع سماوات و من في الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا ان الله على كل شيء قدير* إن الله قد أحاط بكل شيء علما)[30] و گاهی تعلیم اساس رسالت ادیان عنوان شده است (و يعلمهم الكتاب والحكمة)[31] و چون نقش علم از دیدگاه فلاسفه و عرفا نیز در تکامل انسان نقش برجسته‌ای است و گاهی تمام کمال مساوی با علم قلمداد می‌شود و یا در تهذیب اخلاق عامل اصلی را علم می‌دانند؛ باید مقصود اسلام از علم را مشخص کنیم.

۱. اسلام علاوه بر تشویق به یادگیری مطلق مثل «**طلب العلم فريضة**» به تعلیم مواردی نیز پرداخته است. سعدی می‌گوید:

گر از هستی حق خبر داشتی

همه خلق را نیست پنداشتی

معارف توحیدی، شناخت خداوند متعال با اوصاف و افعالش، مقامات اولیاء، انسان، تربیت او در ابعاد گوناگون، آفرینش، گزاره‌های اخلاقی، معارف مربوط به برزخ و معاد، روان‌شناسی انسان در حد وسیع، تاریخ گذشتگان با روش خاص قرآنی، قوانین مربوط به رفتار با وسعت بی‌نظیر مثل بیان نوع لباس، غذا، چگونگی تخلی، ناخن گرفتن، خوابیدن و شناخت طبیعت به عنوان نشانه‌های

فیلسوفان عقیده دارند که حکمت نظری و عملی کمال مقصود انسان است و انسان کامل مساوی است با انسان حکیم

خدا و... از مواردی است که اسلام به آموزش آنها مخصوصاً عنایت داشته است..

۲. در تعالیم اسلامی استدلال‌های فلسفی و عقلی، مواعظ، استدلال‌های تاریخی وجود دارد. اسلام برای اثبات اوصاف الهی از دلیل عقل و مطالعهٔ آفرینش استفاده کرده است. البته همهٔ استدلال‌ها به مقدمات عقلی نیاز دارند، ولی گاه همهٔ مقدمات عقلی هستند و گاهی بعض مقدمات، طبیعی یا تجربی و یا تاریخی است.

آیا اسلام، استدلال شهودی و حضوری را تأیید کرده است؟ آیا چنان که انسان خود یا گرسنگی و تشنگی‌اش را به صورت حضوری می‌یابد، اوصاف الهی، تعلق جهان به خداوند، حضور خداوند، قدرت خداوند و یا حتی حضور اولیاء را هم می‌تواند بیابد؟ گاه از این علوم به فطرت یاد می‌کنند. در این مسئله میان عالمان تردید جدی وجود دارد، زیرا آیه و روایت واضحی که مورد قبول همه باشد، در میان نیست.

احادیثی همچون «**اعرفوا الله بالله**»[32] با دلیل عقل نیز هماهنگ هستند. شیخ صدوق در کتاب التوحید می‌نویسد: در هر حال منشأ معارف ما خداوند است اگر با عقلمان بشناسیم، بخشندهٔ عقل خود اوست و اگر با فرستادگانش بشناسیم، باز فرستنده خود اوست که امام صادق 7 فرمود: اگر ما نبودیم خدا شناخته نمی‌شد.[33]

مرحوم فیض(ره)، حدیثِ «اگر کشتی بشکند و انسان از همهٔ اسباب ناامید شود، آنگاه خداوند و قدرت او را در می‌یابد»[34]، را به معرفت فطری تفسیر می‌کند؛ ولی تفسیر روشن‌تری نیز دارد؛ زیرا آیات و احادیثِ فراوانی داریم که عقل به راحتی بر خداوند و اوصافش رهنمون است و مشکل فقط در غفلت و حجاب‌های معرفتی است. شغلِ شاغلِ دنیا مانع

۲۹. یونس ۹۹.
۳۰. الطلاق، ۱۲
۳۱. الجمعه، ۲.
۳۲. کافی ۱، ۸۵.
۳۳. التوحید، ۲۳۰.
۳۴. التوحید، ۲۳۰.

گاهی تمام عرفان همان تفسیر انسان کامل معرفی می‌شود. از نظر عارفان تمام هویت و حقیقت انسان روح و دل اوست و کمالش در لقاء الله و فنا در ذات مقدس او می‌باشد

فعلیت تعقل در آدمی است و آنچه که در حالت مذکور رخ می‌دهد، برطرف شدن این حجاب‌ها است. از این قبیل استدلال‌ها فراوان مطرح شده است که مقصود ما استقصاء آنها نیست.

ابن عربی در فتوحات[۳۵] دو راه برهان و شهود را برای خداشناسی مطرح می‌کند و امتیازات معرفت شهودی را می‌شمارد.[۳۶] نیز در همان کتاب[۳۷] می‌نویسد:

> عقل در خداشناسی فقط احکام سلبی دارد مثل جسم و عرض نبودن خداوند و حد عقل فقط تنزیه است؛ ولی احکام ایجابی و تشبیه فقط در حوزۀ شهود است.

۳. نکتۀ بسیار مهم، تقسیمات این علوم است.که متأسفانه نوشتۀ منظمی در این باره ندیده‌ام. در اسلام بعضی از علوم واجب و بعضی مستحب است و اهمیت بعض علوم نفسی و بعض دیگر طریقی است که تمام مقصد آنها، رسیدن به آن مقصد است به طوری که اگر بدون این علم، به مقصد رسیده شود، نبود این علم کمبودی به شمار نمی‌رود. به طور مثال قرآن کریم به صورت مفصل وارد سرگذشت امت‌های سابق شده است و یکی از اهدافش تحریک مردم به سوی پیامبران است. حال اگر یک عامی از راه دیگری به رسول خدا 6 اعتماد پیدا کرد و زیر سایۀ اطاعت و ولایت حضرت رفت، نداشتن این آگاهی‌ها ضرری ندارد. همچنین به تکامل او در گزاره‌های اخلاقی که اسلام به طور مثال به آثار منفی اخروی و دنیوی غیبت پرداخته است. غرض، تحریک مردم به ترک غیبت است. حال اگر ایمان فرد و یا بخشی از این علوم موجب ترک غیبت شد، نبود بخش دیگر چه ضرری دارد!

این بحث خصوصاً در حوزۀ معارف توحیدی مهم است که کدام قسمت ازاین علوم، نفسی و کدام قسمت طریقی است؟ آگاهی از چگونگی علم خدا، چگونگی معیت حضرتش با موجودات که در نهج البلاغه مطرح است و مثال‌های دیگر از کدام قسم است؟ به نظر می‌رسد تحقیق در این بحث ضروری است. بخشی از این مباحث در کتاب رسائل و کفایه به عنوان «تحصیل علم در اعتقادات» و حواشی این دو کتاب مطرح شده است. به عبارت دیگر، اصل ایمان که در مقابل کفر است و مراتب ایمان که بدون تردید در اسلام وجود دارد، در کجاها به ایمان تفصیلیِ واجب و یا مستحب نیاز است و در کجا ایمان اجمالی کافی است؟ و در کجا حتی به ایمان تفصیلی، تشویقی نیز صورت نگرفته است؟

بدون این تحقیق، تعبیر از علم عقائد به فقه اکبر و از علم اخلاق به علم اوسط و از علم فقه به فقه اصغر چه برهانی به همراه خود دارد؟ آیا آگاهی یافتن از خصوصیات برزخ و یا معاد جسمانی و چگونگی حشر، مهم‌تر است یا مسائل مربوط به شکیات نماز و یا حتی احکام تخلی که مرحوم نراقی در طاقدیس برای بیان اهمیت معارف نسبت به فقه به آن مثال می‌زند؟

٤. بخشی از علوم فلسفی و عرفانی، در آیات و روایات مطرح نشده است مثل بعضی از مباحث علم باری و یا خصوصیات عالم مثال و یا چگونگی تصرفات اولیاء و یا مباحثی مثل قطب و رکن و ابدال به آن تفصیلی که در عرفان مطرح است. آیا در متون دینی اطلاقاتی برای تشویق به این علوم وجود دارد؟ گزاره‌هایی مانند «**طلب العلم فريضة...**»[۳۸] یا «**ما أعرف بعد المعرفة شيئاً أفضل من هذه الصلوات المفروضات**»[۳۹] اطلاق دارند؟ این سخن جای بررسی دارد.

همچنین بخشی از معارفی که مطرح است با استدلال‌های فلسفی و یا عرفانی همراه نشده‌اند و اسلام در این موارد به «اخبار از صادق مصدق» کفایت کرده است مثل تجسم اعمال؛ ولی در علوم عقلی برای برهانی کردن آنها تلاش‌های زیادی صورت گرفته است. باز این سؤال مطرح می‌شود که یادگیری این استدلال‌ها در بحث تکامل انسان چقدر

۳۵. ج ۱ص:۳۱۹.
۳٦. نیز رجوع کنید: یثربی، عرفان نظری، ۲۲۲.
۳۷. جلد ۲ ص ۲۹۷.

۳۸. الکافی، ج ۱، ص ۳۰.
۳۹. الکافی، ج ۲، ص ۷۹.

اهمیت دارد؟ البته جایگاه این علوم و ضرورت این تلاش‌ها برای ابطال شبهه‌ها مورد بحث نیست زیرا از این زاویه واجب کفایی هستند ولی سخن ما در واجب یا مستحب عینی است.

۵. نکتهٔ دیگر درجهٔ این علوم از حیث اعتبار است. گاهی یک گزارهٔ اعتقادی هم با برهان فلسفی، هم عرفانی، هم تجربی و هم اقناعی قابل اثبات است. اذعان به قدرت مطلقهٔ خداوند و یا علم غیب اولیاء چنین است. حتی در متون دینی نیز استدلال‌های گوناگونی بر آنها شده است. آیا این روش‌ها نسبت به علمی که اسلام مطرح می‌کند، از درجهٔ اعتبار متفاوتی برخوردارند؟

واژهٔ علم در قرآن کریم در خیلی از این روش‌ها استعمال شده است (الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا ان الله على كل شيء قدير)[۴۰] در این آیه از راه مطالعه در آفرینش، علم و قدرت الهی اثبات شده و در حاصل آن نیز واژهٔ علم به کار رفته است.

در قرآن در کنار واژهٔ «علم»، کلمهٔ «یقین» نیز به طور ویژه مورد تأکید قرار گرفته است و گروهی آن را به علم شهودی معنی کرده‌اند[۴۱]؛ ولی در قرآن کریم واژهٔ یقین در استدلال‌های عقلی و نظری هم به کار رفته است. (وفي الارض آيات للموقنين)[۴۲] و گروهی یقین را دارای سه مرتبه می‌دانند که مرتبهٔ بالای آن علم شهودی است.[۴۳]

آیا واژهٔ یقین به نوع خاصی از علم دلالت می‌کند؟ در مقاییس اللغة یقین را به زوال شک معنی می‌کند که مرادف با واژهٔ علم است؛ ولی اینجا چند احتمال وجود دارد:

۱. یقین عبارت است از اعتقاد جازم که مطابق با واقع باشد در مقابل جهل مرکب.[۴۴]

۲. تفاوت یقین با علم این باشد که قطع از حیث انکشافِ واقع، علم نام دارد، ولی یقین از حیث آثاری است که قطع دارد؛ مثلاً قطع دارای آرامش و اعتماد و عزم در تصمیم گیری است؛ از این جهت یقین نام دارد و گروهی از اصولیون که واژهٔ یقین را قطع موضوعی معنی کرده‌اند، مرادشان این است.

۳. احتمال سوم آن است که یقین در مقابل علم عرفی است؛ چون گاهی یک گزاره از جهت عقلی یا عقلایی ثابت است ولی روان انسان آرام نیست و احتمال خلاف می‌دهد؛ یعنی آن گزاره به لحاظ روانی صد در صد نیست. ولی یقین آن است که روان نیز آرام می‌گیرد و همهٔ تردیدها برطرف می‌شود، یعنی تردیدهای عقلی (= عقل برهانی) و عقلایی (در مثل گزاره‌های حقوقی و...) و روانی.

۴. علم و قطع، گرچه انکشاف تام هستند و در آن زیاده و نقصان معنی ندارد؛ ولی از حیث قابل زوال بودن متفاوتند. البته خود قاطع چنین احتمالی را نمی‌دهد؛ زیرا علوم حسی به آسانی قابل زوال نیستند ولی در مقابل علومی که برای خیلی از افراد از ظنون متراکم تولید می‌شوند، به آسانی قابل زوالند. پس از جهت مراتب اسباب، یقین مرتبهٔ بالای علم محسوب می‌شود.

۵. احتمال پنجم آن است که یقین مرتبهٔ بالای ایمان باشد. پیش‌تر گفتیم که صرف آگاهی و تصدیق، ایمان نیست؛ بلکه ایمان آگاهی همراه با التزام است. چون باور و تعهد قلبی جزئی از ایمان است و التزام و ایمان قابلیت زیاده و نقصان را دارد.[۴۵]

در جمع بندی معنای یقین به نظر می‌رسد یقین در لغت مرادف با علم است ولی در بیشتر احتمالات بالا نیز کاربرد دارد (مجاز یا وضع تعینی و یا تعدد دال و مدلول)

در احادیثی مثل «**لا تنقض اليقين بالشك**» یقین در معنای مطلق علم به کار رفته است و در احادیثی همچون «**ما اعظم سعادة من بوشر قلبه ببرد اليقين**»[۴۶] «**أحى قلبك بالموعظة، وأمته بالزهادة، قوه باليقين**»[۴۷] «**يستدل على اليقين بقصر الامل و اخلاص العمل والزهد في الدنيا**»[۴۸] معنای دوم یعنی آثار قلبی علم و آگاهی مورد توجه است.

شاید در حدیث «**يفسد اليقين الشك وغلبة الهوى**» معنای سوم مراد باشد. احادیثی که یقین از منظر قوت

۴۰. الطلاق، ۱۲.
۴۱. علم الیقین ۱، ۱۴.
۴۲. الذاریات، ۲۰.
۴۳. سفینة البحار، ٤، ۸۷۸.
۴۴. حاشیهٔ رسائل، یزدی، ۱، ۲۲.
۴۵. المیزان ۱۸، ۲۵۹.
۴۶. میزان الحکمه، ۲۲۹۰۳.
۴۷. همان، ۲۲۹۱۰.
۴۸. همان، ۲۲۹۵۹.

و اسباب محکمتر مورد توجه است زیاد می‌باشد. امیرالمؤمنین 7 در وصف ملائکه می‌فرماید

ولم تعترك الظنون على معاقد يقينهم.

امام حسن 7 می‌فرماید:

الايمان ما سمعناه بآذاننا واليقين ما ابصرناه باعيننا و استدللنابه على ماغاب عنا[49]

یا

فهو من اليقين على مثل ضوء الشمس.[50]

الموقن يعمل كانه يراه.[51]

لوكشف الغطاء ماازددت يقينا.[52]

و همچنین سؤال اطمینان از چگونگی حشر اموات دربارهٔ حضرت ابراهیم برای ازدیاد یقین و اطمینان تفسیر شده است که می‌تواند به آثار قلبی علم و آگاهی اشاره کند از راه تقویت آن با اسباب محکم‌تر.

احادیثی مانند «أفضل الايمان حسن الايقان» و «الصبر نصف الايمان واليقين الايمان كله» نیز می‌توانند شاهد معنی پنجم باشند.

حدیث «الايمان ثابت في القلب واليقين خطرات فيمر اليقين بالقلب فيصير كانه زبر الحديد ويخرج منه فيصير كانه خرقة بالية»[53] اشاره به علمی دارد که هیچ تردیدی حتی وسوسهٔ روانی در آن نباشد و چنین چیزی کمیاب و ارزشمند است.

نکتهٔ پایانی

سه واژهٔ علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین در متون دینی به کار رفته است. گاهی علم الیقین، به آگاهی از آغاز و انجام هستی از راه مطالعهٔ طبیعت و عین الیقین به دیدن آن و حق الیقین به اتصال به آن و محو شدن در آن تفسیر می‌شود. چنانکه گاهی به وجود آتش از دیدن دود و گاهی با مشاهدهٔ خود آن و گاهی با سوختن بدن و عین آتش شدن پی می‌بریم.[54] در احادیث نیز علم الیقین به «معاینه» یعنی دیدن و مشاهده تفسیر شده است. البته احادیث آنچه را که در سورهٔ مبارکهٔ تکاثر آمده است، به قیامت تفسیر کرده‌اند که انسان در آن روز بهشت و جهنم را خواهد دید.[55] ولی معاینه غیر از علم شهودی است. علم ما به آفتاب و ماه، علم الیقین و حق الیقین است و یک علمی است حصولی و حسی.

نتیجه گیری بحث علم و آگاهی از نظر اسلام

علم از نظر عوامل پیدایش و همچنین التزام به آن قابلیت شدت و ضعف را دارد و از هر دو نظر مرتبهٔ بالای آن مورد تأکید اسلام قرار گرفته است؛ ولی اینکه شدت علم در هر دو مرتبه فقط با برهان عقلی محض یا مشاهدهٔ غیب حاصل می‌شود، برهان روشنی ندارد.

قدرت، عزم و اراده و ولایت

سومین ویژگی انسان کامل مسئلهٔ قدرت، عزم، اراده و ولایت است. در اسلام ارزش قدرت در موارد زیر شواهد فراوانی دارد:

الف) قدرت تسلط بر خویشتن و غلبه بر خواهش‌های نفسانی

آیات و احادیث در این‌باره بسیار زیادند و به موارد خاص خواهش‌های نفسانی نیز مثل طمع، حرص، شهوت و... و غلبه بر آنها تأکید شده است که به نمونه‌هایی از این دست اکتفا می‌کنیم:

(واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوي فان الجنة هي المأوي)[56]

عبد الشهوة اذل من عبد الرق[57]

ميتة شهوته[58]

من قوي على نفسه تناهي في القوة[59]

در اینجا باید به چند نکته در این مورد اشاره کرد: هوی، گرایش نفس به شهوت و لذت است (راغب

---

۴۹. همان، ۲۲۹۴۰.
۵۰. همان، ۲۲۹۴۹.
۵۱. همان، ۲۲۹۵۱.
۵۲. البحار، ۴۰، ۱۵۳.
۵۳. البحار ۷۵، ۱۸۵.
۵۴. علم الیقین ج ۱ ص ۱۶.
۵۵. تفسیر صافی، سورهٔ تکاثر.
۵۶. النازعات، ۴۰ و ۴۱.
۵۷. غرر الحکم ۶۲۹۸.
۵۸. نهج البلاغه خ ۱۹۳.
۵۹. غرر الحکم ۸۲۲۳.

اصفهانی) و چون این گرایش‌ها انسان را به پرتگاه سقوط می‌دهد، هوی نامیده شده است.

اما این سؤال مطرح است که آیا تمام گرایش‌های نفسانی، هوی است؟ آنچه مخالف دستورات عقل و نقل و به تعبیر دیگر مخالف حق باشد، هوی است و همچنین آنچه مقدمهٔ این سرکشی باشد یا در مجموع انسان را در مسیر هدایت، سست کند نیز هوی نامیده می‌شود؛ زیرا این سه مورد هم داخل در معنای لغوی هستند و هم روایات به آنها اشاره دارند. به عنوان مثال از رسول خدا 6 نقل است:

اما الهوي فانه يصد عن الحق.[٦٠]

امام جواد 7 نیز می‌فرماید:

من اطاع هواه اعطي عدوه مناه.[٦١]

و نوع احادیث به همین مضمون هستند. ولی آیا لذائذ دنیوی که از این سه قسم نباشند، مذموم و مورد نکوهش هستند؟ اگر خود آنها مذموم نباشند، آیا قدرت بر ترک آنها ممدوح است؟

مرحوم مجلسی می‌نویسد:

> هر لذتی که به جهت لذت بودن انجام می‌شود، هوی است و هر چه به انگیزهٔ یک غرض الهی دنبال می‌شود؛ اگر چه لذت آور نیز باشد، هوی نامیده نمی‌شود و اجتناب از آن لازم نیست.[٦٢]

آیا می‌توان گفت: هوای هر لذتی، ارادهٔ انسان را سست می‌کند؛ پس هرگونه هوی و هوسی مذموم است؟ ظاهر بعض روایات چنین است. امام علی 7 می‌فرماید:

اقبل علی نفسك بالادبار عنها.[٦٣]

باز می‌فرماید:

في خلاف النفس رشدها[٦٤]

بعضی روایات دربارهٔ این لذات، عنوان «وله» را به کار برده‌اند؛ یعنی انسان نباید نسبت به لذات «واله»

٦٠. خصال، ٥١.
٦١. البحار ج ٧٠، ٧٨.
٦٢. البحار، ٧٠، ٨٢.
٦٣. غرر الحکم، ٢٤٣٤.
٦٤. بحار ٧٧، ٢٣٩.

قرآن در راه کمال انسان بر این عناوین تأکید کرده است:
- **ایمان**
- **علم و آگاهی**
- **قدرت و ولایت**
- **طهارت و سلامت روحی**
- **محبت**
- **زهد**
- **عبودیت**
- **عمل صالح و تلاش**

باشد؛ یعنی با آمدن زمینهٔ آنها، حیران و مضطرب باشد. پس تسلط بر خویشتن در همهٔ لذات خواسته شده است؛ البته ارتکاب آنها تا زمینهٔ این حالت را پیش نیاورد، مشکلی نخواهد داشت. حضرت علی 7 می‌فرماید:

رأس الآفات الوله باللذات.

در مثل حدیث «**الهوی شریك العمی**»[٦٥] این سخن مطرح است که آیا کوری قرینه است که مقصود از هوا، هوای حرام است و یا اطلاق هوی قرینه است که مقصود از کوری یک معنای وسیعی است؛ یعنی مقدمات گمراهی نیز اراده شده است، در حدیث داریم «**الهوي يدعوا الي العمي**»[٦٦]

بررسی دو واژهٔ لهو و لغو و مقصود اسلام از مذمت آنها نیز در این بحث سودمند هستند.

ب) قدرت بر تصمیم گیری، عزم و جزم بر تصمیمات سرنوشت ساز و استقامت در آن، دومین مورد از قدرت است. قرآن کریم پنج تن از پیامبران بزرگ را به جهت داشتن عزم راسخ و استقامت در راه میثاق غلیظی که از آنها گرفته است، مورد ستایش قرار می‌دهد.[٦٧] از واژه‌های عزم، همت، استقامت، سعی و مشیّت در این باره زیاد استفاده شده است. قرآن کریم انسان را دعوت می‌کند که آخرت را اختیار کند و بر هر آنچه خیر و عمل صالح نامیده می‌شود، سرعت و سبقت گیرد و به همین

٦٥. البحار ٧٤، ٢١٢.
٦٦. مستدرک الوسائل ١٢، ١١٣.
٦٧. سورهٔ احقاف، ٣٥ و احزاب، ٧.

جهت باز او را به علو همت و نیت سالم و قوی و حرکت آگاهانه دعوت می‌کند.

این قدرت عظیم از ایمان محکم بوجود می‌آید. امام صادق 7 می فرماید:

للعفاریت و الابالسه علی المؤمن اکثر من الزنابیر علی اللحم و المؤمن اشد من الجبل و الجبل یستقل منه بالفأس فینحت و المؤمن لا یستقل علی دینه.[68]

بنابر این درک درست واقعیات و تصمیم گیری عاقلانه بر اساس آنها و حرکت جدی همراه با برطرف کردن موانع، از اساسی‌ترین نیازهای انسان در حرکت الی الله می‌باشد و سخنان معصومین در این مورد بسیار زیاد است، در همین راستا به اصلاح نیت، تقویت قوۀ عاقله، تقویت جسم و روان، بصیرت و افزایش انگیزه و هوشیاری نسبت به آفات و خطرات مسیر تأکید و توجه شده است که به جهت روشنی مطلب آنها را بیان نمی‌کنیم.

ج) کنترل خشم و غلبه بر قوۀ سَبُعیّة از مهم‌ترین قدرت‌هاست که در تکامل آدمی به آن نیاز است. خشم، روان را تیره می‌کند و ریشۀ بسیاری از کج‌روی‌هاست. غضب مانع بزرگ در تصمیم گیری صحیح است. امام صادق 7 می‌فرماید:

الغضب مفتاح کل شر.[69]

د) از دیگر موارد قدرت، صبر و قدرت در تحمل دردها و مصیبت‌هاست. مسیر حرکت آدمی پر از سختی‌هاست. این سختی‌ها به رشته‌های ورزشی شبیه هستند که برای شکوفایی استعدادها، تمرین‌های طاقت فرسا لازم است و در کنار این، او دارای دشمنی است که نمی‌خوابد، غافل نمی‌شود، دیده نمی‌شود، لشکریان مختلفی دارد، از همۀ حیله‌ها آگاه است، تجربیات چند هزار ساله دارد، با قوی‌ترین مردان الهی پنجه در پنجه کرده است، از نظر روحی شکست ناپذیر است، دشمنیش با انسان به توهم از دست رفتن تمام مقاماتش می‌باشد. در مبارزه باً او به مثل یک سرباز جنگی باید تمرین‌های بسیار سختی را گذراند. سلاح او در مبارزه، فرزند و مال و خاندان خود انسان است. نفوذ او را در زندگی انسان به جریان خون در رگها تشبیه کرده‌اند. پس بخشی از فلسفۀ صبر همین است.

از طرف دیگر قرآن کریم جاذبه‌های زندگی ابدی و حیات طیبه را برای حرکت انسان کافی می‌داند و تنها مشکل را غفلت انسان و عامل غفلت انسان را نیز جاذبه‌های دنیا معرفی می‌کند و می‌دانیم گذر از این جاذبه‌ها نیازمند صبر و جان سخت برای انسان است.

از جهت سوم گفتیم که قدرت غلبه بر هواهای نفسانی مهم‌ترین نیازهاست و تحمل سختی‌ها قدم اول در بوجود آوردن این قدرت است.

به نوشتۀ راغب، آمادگی و توان نفس بر انجام وظائف را صبر می‌گویند. قرآن کریم، هم به ایجاد صبر دعوت می‌کند. (واستعینوا بالصبر والصلاة)[70] و هم رسیدن به مقصد را حاصلی از این توان مطرح می‌کند. (وتمت کلمة ربك الحسنی علی بنی اسرائیل بما صبروا)[71] و اسلام این توان را در سه عنصر واجبات، ترک محرمات، تحمل سختی‌های زندگی تفسیر می‌کند. قدرت روحی بالا بسیاری از مشکلات را نیز برطرف می‌کند. احادیثی مثل «الغیبة جهد العاجز»، «القدرة تذهب الحفیظة» و «ان الله یبغض الواهن الضعیف» به این موارد اشاره دارند.

ه) مورد دیگر از موارد قدرت، قدرت دفاع در مقابل دشمنان است. قدرت رزمی، قدرت فرهنگی و قدرت بر هر چیزی که دشمنان ایمانی را از حریم ملک ایمان براند. ضرورت این قدرت نیازمند مقدمه‌ای است که اشاره می‌کنیم، خدای متعال، غالب عناصر حرکتی انسان را در اجتماع قرار داده است و جامعه مَرکبی برای حرکت است و شعائر اجتماعی در شخصیت آدمی تأثیرگذار هستند. از همین جهت اسلام برای انتخاب کشور، شهر، کوچه، همسایه، دوست، همنشین، مدرسه، معلم و همسر دستور العملهایی دارد. رسول خدا 6 فرمود:

من از کسی که در کشور کفر زندگی کند، بیزارم.

علی 7 وقتی بی‌وفایی اهل بصره را دیدند، فرمودند: به جهت آن است که در کنار دریا زندگی

۶۸. البحار، ۳۷، ۱۶۵.
۶۹. الخصال، ۷.
۷۰. البقرة، ۴۵
۷۱. اعراف، ۱۳۷

می‌کنند و احتمال غرق شدن شهر و مزارع، همیشه آنها را ناآرام نگه داشته است.

و موارد زیاد دیگر که بحث ما گنجایش آنها را ندارد.

و) قدرت مدیریتی:

قدرت مدیریت زندگی، مدیریت کسب حلال، مدیریت همسر و فرزندان و موارد دیگر.

قدرت جسمی بالا، تسلط بر طبیعت، و عمران و آبادی آنها، حفر قنوات و مواردی از این قبیل.

قدرت دفاع شخصی و مظلوم واقع نشدن. قدرت عقلانی یعنی تفکر صحیح و منطقی و راه‌های تحصیل آن و مواردی دیگر که از توضیح آنها خودداری می‌کنیم.

ز) مهم‌ترین مورد سخن، قدرت و ولایت تکوینی است. آیا از ویژگی‌های انسان کامل داشتن ولایت تصرف در عالم است؟

آیا تحصیل این قدرت از او خواسته شده است؟ اهمیت این ولایت در تکامل انسان چه اندازه است؟ اگر این قدرت دارای اسباب مختلفی است، میان آنها تفاوتی هست یا نه؟[۷۲] انسانی که دارای چنین قدرتی است، مریض شفا می‌دهد، از آینده خبر می‌دهد، از نیت‌ها آگاه است، طی الارض یا طی الزمان دارد، خارج از اسباب طبیعی به کارهایی قادر است. آیا لزوماً از کسی که فاقد این قدرت است، در مقام انسانی و تکامل الهی و قرب معنوی والاتر می‌باشد؟

با بیان نکته‌هایی به بررسی این مسئله و دلیل‌های آن می‌پردازیم:

الف) مرحوم صدوق با چند سند در توحید[۷۳] و خصال حدیثی را از رسول خدا 6 نقل می‌کند:

إن لله تبارك و تعالى تسعة و تسعين اسماء مائة الا واحدة من أحصاها دخل الجنة.

صحاح و مسانید مختلف اهل سنت نیز این حدیث را نقل کرده‌اند.[۷۴]

خود صدوق، احصاء را به معرفت معنی می‌کند. شناخت این ۹۹ اسم جزء خداشناسی است که وظیفهٔ هر بنده‌ای است. در تفسیر المیزان شناخت و ایمان به این اسماء تفسیر این حدیث قرار گرفته

علم از نظر عوامل پیدایش و همچنین التزام به آن قابلیت شدت و ضعف را دارد و از هر دو نظر مرتبهٔ بالای آن مورد تأکید اسلام قرار گرفته است؛ ولی اینکه شدت علم در هر دو مرتبه فقط با برهان عقلی محض یا مشاهدهٔ غیب حاصل می‌شود، برهان روشنی ندارد

است. گروهی عمل به مقتضای این اسامی را مقصود حدیث بیان می‌کنند. به طور مثال در مجمع البیان سمیع و بصیر بودن خداوند متعال را موجب توجه عبد و احساس حضور خداوند می‌داند.

راوندی در شرح الشهاب، احصاء را به معنای اطاقه و توانمندی می‌داند. آیهٔ شریفهٔ (علم ان لن تحصوه)[۷۵] ای لن تطیقوه. پس معنای حدیث این می‌شود: هر کس بتواند با این نام‌ها توانمند شود، وارد بهشت می‌شود.[۷۶]

البته شاید دعای به این اسامی یا ذکر و توسل به آنها مراد اوست. در بعضی از متن‌های حدیث عبارت «من دعا بها و من احصاها دخل الجنة»[۷۷] آمده است.

در این میان غزالی در المقصد الاسنی سهم و بهرهٔ عبد از اسماء الهی را در سه مرحله می‌داند[۷۸]:

شناخت این اسماء به نحو کشف و شهود؛

تأثیر این اسماء در حالات و رفتار او؛

و اکتساب این اسماء و تخلق به آنها.

عبد ربانی در این معنا بنده‌ای است که در این اسماء شبیه به خداوند متعال است. البته تفاوت واجب و ممکن سر جای خود محفوظ است. در توضیح و تطبیق این تفسیر بر اسم «المهیمن» می‌گوید: اگر بهرهٔ عبد از این نام افزایش یابد، به اسرار و بواطن عباد آگاه گشته و به حفظ آنها در راه درست قیام می‌کند. در اسم «الجبار» نیز ممکن است مقام عبد به جایی برسد که دیگران به جبر و قهر از او تبعیت کنند، در اسم «الخالق» نیز چنین قدرتی

---

۷۲. البته مسلم است که از راه‌های حرام نباید باشد

۷۳. ۱۹۵.

۷۴. بخاری، ۸، ۱۰۹، مسلم، ٤، ۲۰٦۲.

۷۵. المزمل، ۲۰.

۷٦. علم الیقین، ۱، ۱۵۲.

۷۷. توحید ۱۹۵.

۷۸. المقصد الاسنی ص ٤۲

در اسلام ارزش قدرت در موارد زیر شواهد فراوانی دارد:
• قدرت تسلط بر خویشتن و غلبه بر خواهش‌های نفسانی
• قدرت بر تصمیم گیری، عزم و جزم بر تصمیمات سرنوشت ساز و استقامت در آن
• کنترل خشم و غلبه بر قوهٔ سَبُعیّة
• صبر و قدرت در تحمل دردها و مصیبت‌ها
• قدرت دفاع در مقابل دشمنان
• قدرت مدیریتی
•قدرت و ولایت تکوینی

را تصور می‌کند و در اسم «الرازق»، عبد مقرب را واسطهٔ میان خدا و خلق در علوم و اطعمه می‌داند.

در لغت، احصاء به معنی شمارش و اطاقة آمده است. پس احصاء یا کنایه از شناخت و ایمان است و یا استفاده از این اسامی است. (مقاییس اللغة)

ب) خداوند متعال در آیهٔ ۳۰ سورهٔ مبارهٔ بقره می‌فرماید: (إنی جاعل فی الارض خلیفة). خلیفه به معنای جانشین است. ولی انسان جانشین چه کسی و در چه چیزی است؟

گفته‌اند او جانشین ساکنان زمین قبل از خود است که اجنه و شیاطین و یا انسان‌هایی از نسل‌های پیشین بوده‌اند.

و نیز گفته‌اند او جانشین خداوند در عمارت و آبادانی زمین و حکم به حق است[۷۹] و یا جانشین حضرت حق در تدبیر و سیاست و تکمیل نفوس. این گروه خلافت را مخصوص انبیاء می‌دانند.[۸۰]

گفته‌اند: اگر مقصود از آدم، حضرت آدم ابوالبشر باشد، مقصود جانشینی در هدایت بشر و اگر مقصود، همهٔ انسان‌ها باشد، جانشینی جن و ابلیس و ملائکه است که قبلاً در کرهٔ خاکی بوده‌اند.[۸۱]

مرحوم علامه طباطبایی می‌فرماید: مقصود جانشینی انسان در صفات و اعمال الهی است و مثلاً همان طوری که خداوند همیشه حق را اراده می‌کند، انسان نیز باید به حق اراده کند.[۸۲]

در روح المعانی می‌گوید: اهل الله جانشینی را به معنای جامعیت صفات جمال و جلال الهی معنا می‌کنند (همچنین: مقدمهٔ قیصری بر شرح تائیهٔ ابن فارض، صفات خلیفه)

آیهٔ شریفه در معنای اخیر می‌تواند شاهدی بر روایت پیشین نیز باشد که انسان بالقوه می‌تواند قدرت تصرف در عالم را پیدا کند؛ ولی این تفسیر با این وسعت نه شاهدی دارد و نه مورد پذیرش بیشتر مفسرین می‌باشد.

خلاصهٔ سخنان گذشته

هر انسانی باید کمال خود را بشناسد و به سوی آن حرکت کند. کمال را به آگاهی، اتحاد با هستی، قدرت و توانایی، محبت و خدمت‌رسانی معنا کرده‌اند. اسلام مجموعه‌ای از عناصر را کمال انسان شمرده است. در این قسمت به ایمان، علم و قدرت اشاره کردیم.

ایمان عبارت بود از تصدیق قلبی به چیزهایی مشخص و علم نیز به امور معینی تعلق داشت. ارزش علم در همهٔ موارد ذاتی نبود بلکه برای عمل و رفتار بندگان سفارش شده بود. علم و ایمان دارای مراتبی است. یقین به عنوان آگاهی و ایمان کامل مورد تأکید اسلام است ولی آیا کامل‌ترین درجهٔ ایمان و علم، استدلال عقلی است و یا علوم فطری و شهودی؟ برهان روشنی بر آن نیافتیم، کمال علم را تزلزل‌ناپذیری آن دانستیم که از هر راهی ممکن است.

موارد مختلفی از قدرت را به عنوان سومین عنصر در کمال انسان برشمردیم و تسلط بر نفس را مطرح کردیم. در قسمت آینده، سخن را از باقی‌ماندهٔ بحث ولایت تکوینی پی خواهیم گرفت. ان شاء الله.

ادامه دارد...

۷۹. الوجیز۱، ۹۵.
۸۰. انوار التنزیل ۱، ٦۸.
۸۱. روح المعانی، ۱، ۲۹۸.
۸۲. ترجمه ۱۷، ۲۹٦.

مصاحبه با حجت الاسلام مختاری درباره احیای میراث فقهی





مصــاحبـه

سید محمدحسین رکنی

مهدی روشنایی

محمد عبداللهی

حجت الاسلام رضا مختاری در سال۱۳۴۲ در خانواده‌ای متوسط و کشاورز در رضوان‌شهر اصفهان متولد شد. در سال ۱۳۵۶ برای تحصیل در حوزهٔ علمیه، به قم آمد. مقدمات، تفسیر، فقه، اصول، فلسفه و عرفان را از محضر اساتید برجستهٔ حوزه، به ویژه حضرات آیات انصاری شیرازی، بهجت، تبریزی، جوادی آملی، حسن زادهٔ آملی، سبحانی، شبیری زنجانی، مظاهری، وحید خراسانی، استادی، پایانی، خرازی، صلواتی و مدرس افغانی آموخت. وی در کنار تحصیل به تدریس و تألیف و تحقیق پرداخت و در سال۱۳۷۸ مرکز تدوین و نشر متون درسی حوزه را تأسیس کرد که تاکنون ۱۵ کتاب درسی برای حوزه سامان داده و منتشر کرده است. همچنین در سال ۱۳۸۵ مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه را به منظور معرفی دقیق آثار مکتوب شیعه با همکاری عده‌ای از دوستانش بنیان نهاد. وی بیش از ۲۰ جلد کتاب چاپ شده در موضوعات فقه، تاریخ، شرح حال، اخلاق و نقد کتاب دارد که مهم‌ترین آنها در حوزهٔ تألیف عبارتند از:

۱- سیمای فرزانگان.

۲-فهرست آثار خطی شیخ مفید در کتابخانه آیت الله مرعشی.

۳- طرح تدوین کتاب‌شناسی بزرگ شیعه.

۴- جمع پریشان(۳ جلد تاکنون).

۵- الشهید الاول: حیاته و آثاره.

۶- حج۲۵ و...

و در حوزهٔ تصحیح:

۱- منیة المرید فی آداب المفید و المستفید.

۲- غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد.

۳- میراث فقهی ۱:غنا و موسیقی.

۴- میراث فقهی ۲: رؤیت هلال.

۵- رسائل شهید ثانی.

این مصاحبه با محوریت طرح میراث فقهی ایشان انجام شده است.

خیلی از تراث پیشینیان شناخته شده نیست و بسیاری از موارد شناخته شده هم در دسترس نیست و اگر هم نسخهٔ خطی به دست شما برسد، مشکلاتی در مطالعه آن از قبیل افتادگی، غلط، جابجا خواندن کلمات و... وجود دارد که نیاز به تصحیح، مقابله، استناد به مؤلف و در مجموع نیاز به تخصّص در مطالعهٔ آنها دارد

• **تا اجتهاد: لطفاً نکاتی پیرامون میراث فقهی و مسائل مربوط به آن بیان نمایید؟**

در علوم نقلی همانند علوم عقلی در صورتی پژوهش، بسامان صورت می‌گیرد که متکی به پژوهش‌های قبل باشد. در مسائل فقهی نمی‌توان گفت به وسائل و جواهر مراجعه می‌کنم و دیگر کاری به آثار شیخ طوسی یا سید مرتضی در این فرع ندارم. شاعر عرب می‌گوید:

العلی محظورةٌ إلا علـی
من بنی فوق بناء السلفا

در همهٔ علوم همین‌طور است؛ بخصوص در علوم شرع مثل فقه و تفسیر و کلام که ریشه‌ها و مبانی آنها در کتاب‌های قبل است و به عصر معصومین : و عصرهای نزدیک به آن بر می‌گردد. بنا بر این آگاهی دقیق از سابقه و پیشینهٔ هر فرع فقهی یا غیر فقهی و موضوع آن در هر پژوهشی ضرورت دارد و منشأ بسیاری از نظریات غیر دقیق، عدم اطلاع واشراف بر نظریات گذشتگان است و مثال‌های زیادی دارد که به آنها نمی‌پردازیم و کلیات را مطرح می‌کنیم. گاهی در یک فرع فقهی ادعای اجماع شده است؛ وقتی به منابع مراجعه می‌کنیم متوجه می‌شویم این فرع در کلمات قدما و قبل از شهید ثانی مطرح نشده است؛ در حالی که اجماع بدون طرح در کلمات قدما بی‌معناست. پس زمانی می‌توانیم بفهمیم مسأله سابقه دارد که به کلمات پیشینیان مراجعه کنیم. بنا بر این تحقیق بدون مراجعه به پژوهش‌های گذشته ناقص و ابتر است؛ مخصوصاً اگر پژوهش فقهی باشد. چون اگر مثلاً در پزشکی و سایر رشته‌های غیر فقهی که به حلال و حرام الهی منجر نمی‌شود، نظر نادرستی داده شود، مشکلی درست نمی‌کند؛ ولی در فقه که با حدود الهی و شرع سر و کار داریم نمی‌توان بدون مراجعه به کلمات پیشینیان نظر داد. این مسلم است و جای بحث ندارد.

مطلب دیگر این است که خیلی از پژوهش‌های پیشینیان در اختیار نیست؛ به این معنا که اگر یک فقیه یا مدرّس درس خارج یا طلبه بخواهد به آنها مراجعه کند، راهی برای مراجعه به آنها ندارد؛ زیرا اکثر آنها دست نوشته است که در مواردی فقط یک نسخه خطی دارد. اگر هم چند نسخه خطی داشته باشد در دسترس همه نیست. مثلاً اگر بخواهید همین حالا یک نسخه را از برخی کتابخانه‌ها بگیرید و تصویر از آن بردارید، اگر موافقت کنند چند ماه معطل می‌شوید. حال بسیاری از پژوهش‌های پیشینیان اصلاً چاپ نشده است و به صورت دست نوشته باقی مانده است و حتی بعضی از آنها ناشناخته است یعنی اینطور نیست که منبعی باشد و به آن مراجعه کنیم و هر چه نسخه خطی راجع به فلان موضوع باشد به شما معرفی کند. این گونه هم نیست.

پس هم خیلی از تراث پیشینیان شناخته شده نیست و بسیاری از موارد شناخته شده هم در دسترس نیست و اگر هم نسخهٔ خطی به دست شما برسد، مشکلاتی در مطالعه آن از قبیل افتادگی، غلط، جابجا خواندن کلمات و... وجود دارد که نیاز به تصحیح، مقابله، استناد به مؤلف و در مجموع نیاز به تخصّص در مطالعهٔ آنها دارد. قبل از چاپ مجموعهٔ ما، یکی از آقایان در رساله‌ای که در غنا نوشته، آورده است: «به کتاب ذریعهٔ مرحوم آقابزرگ تهرانی مراجعه کردم. گویا ۱۲رساله معرفی کرده بود که به هیچ یک دسترسی پیدا نکردم و بدون دسترسی به آن منابع، رساله را نوشتم.»

این از یک جهت؛ از جهت دیگر بسیاری از مسائل فقهی، مسأله نوظهور نیست و گذشتگان درباره آنها تحقیق کرده‌اند؛ ولی این تحقیقات در دسترس نیستند. به همین علت سالها پیش یعنی سال ۱۳۶۹ مقاله‌ای به نام ضرورت احیای میراث فقهی نوشتم که در مجلهٔ آیینهٔ پژوهش[1] چاپ شد. در آن

۱. آیینهٔ پژوهش، شمارهٔ ۳، مهر و آبان ۱۳۶۹.

مقاله پیشنهاد دادم بعضی از مباحث فقهی را که مورد ابتلاست و پیشینیان دربارهٔ آنها تحقیقاتی داشتند، احیا شود. بعد از چند سال تصمیم گرفتیم بحث غنا و موسیقی را احیا کنیم. در آغاز مطالعات اولیه فکر می‌کردیم مجموعهٔ تراث گذشتگان دربارهٔ آن ۵۰۰ صفحه و در شش ماه آماده می‌شود؛ ولی با مراجعه به کتابخانه‌ها برای دستیابی به نسخه‌های خطی معلوم شد این رساله بسیار گسترده‌تر از پیش‌بینی ابتدایی است و اکنون می‌بینید که ٤ جلد شده است. این طور نبود که همهٔ این رساله‌ها در کتابخانه‌های عمومی باشد؛ گاهی از کتابخانه‌های شخصی و از افراد می‌گرفتیم، از قم، تهران، اصفهان و... و حتی یک رسالهٔ فقهی در باب غنا بدست آوردیم که آن را حجت الاسلام سید باقر خسروشاهی از منزل آیت الله صدر که الآن دفتر آیت الله شبیری است، از بین یادداشت‌ها و نامه‌هایی که آنجا بوده است، پیدا کرد و به ما داد و ما هم آن را تصحیح کردیم و از بهترین رساله‌ها در این باب است. مؤلفش مرحوم سید حسین مرعشی است که آن در عصر رضاخان – ظاهراً در سال ۱۳۵۹ هق – نوشته است. ولی هر چه جستجو کردیم نتوانستیم بفهمیم او کیست؟ از مرعشی‌های شوشتر، اخوان مرعشی که مرحوم شدند، مرعشی‌های مربوط به آیت‌الله مرعشی نجفی، فامیل‌هایشان و دیگران پرسیدیم؛ ولی به چیزی دست نیافتیم.

از جمله رساله‌های ناشناخته که معرفی کردیم رساله‌ای بسیار خوب از شیخ هادی تهرانی –همان شیخ هادی مکفّر– است که با دلیل و برهان که در میراث فقهی آورده‌ایم و ثابت کردیم از ایشان است و شرح رساله دیگری از خودش است که منظومه‌ای دربارهٔ غناست؛ ولی مرحوم آقابزرگ تهرانی تشخیص نداده بود مؤلفش کیست؟ دیدیم کار خیلی گسترده‌تر از آن چیزی است که ما در ابتدا فکر می‌کردیم. این نشان می‌دهد تحقیقات فقهای ما شناخته شده نیست. شیخ آقابزرگ تهرانی به تعدادی از آنها دست یافته و در الذریعه ذکر کرده است. مثلاً در مقدمهٔ غنا آورده‌ایم که در الذریعه چند رساله دربارهٔ غنا ذکر شده است و چه تعداد معرفی نشده که قطعاً کمتر از یک سوم آنها معرفی شده است. البته ایشان مقصر نیست بلکه به سبب سختی و گستردگی کار است.

همه چیز در کتاب و سنت نیست و اجماع، فهم فقها از روایت، جمع فقها بین روایات متعارض و غیر آن برای فقیه کارساز است

همهٔ اینها موجب شد در مسائل محل ابتلا و مهم‌تر فقهی جستجو شود و تحقیقات فقهای پیشین شناسایی، دسته بندی و به شکل قابل استفاده، عرضه شود.

• تا اجتهاد: این کار غیر از بحث اقوال و اجماعات و شهرت و مثل آن، برای فقیهی مثل محقق خویی رحمه الله که به اقوال اعتنایی نمی‌کند چه فایده‌هایی دارد؟ مگر منابع اصلی ما کتاب و سنت نیست؟

فرمایش شما دو جواب دارد:

اولاً همه چیز در کتاب و سنت نیست و اجماع، فهم فقها از روایت، جمع فقها بین روایات متعارض و غیر آن برای فقیه کارساز است.

• تا اجتهاد: اجتهاد آنها که برای ما حجت نیست.

بله، ولی ممکن است فهمی از روایت عرضه کرده باشند و قرینه هم آورده باشند که اگر مراجعه به آن نکنیم، اشتباه بفهمیم در حالی که فهم او درست بوده است.

جهت دیگراهمیت این تحقیق، این است که دقت در فتوا و اقوال علما از این جهت که بسیاری از مسائل در روایات نیامده است و ارتکازات شیعه در زمان حضور یا اندکی پس از شروع غیبت و حکم این فرع مثلاً در آن زمان برای استنباط بسیاری از فروع فقهی مفید است. شهید مطهری خیلی تأکید داشتند که باید تاریخچهٔ ورود هر فرع به فقه معلوم شود. مثلاً پرتغالیها تنباکو را در دورهٔ صفویه وارد کشور کردند و فروع مربوط به آن هم در همان زمان مطرح شد. غنا در عزاداری اولین بار در کلمات محقق کرکی یا اردبیلی آمده است. اگر اینها معلوم شود خیلی از ابهاماتشان هم از بین می‌رود. اینطور نیست که بتوان فروع را جدا از تاریخ آنها بررسی کرد و به نتیجه هم رسید.

> **جهت دیگر اهمیت این تحقیق، این است که دقت در فتوا و اقوال علما از این جهت که بسیاری از مسائل در روایات نیامده است و ارتکازات شیعه در زمان حضور یا اندکی پس از شروع غیبت و حکم این فرع مثلاً در آن زمان برای استنباط بسیاری از فروع فقهی مفید است. شهید مطهری خیلی تأکید داشتند که باید تاریخچهٔ ورود هر فرع به فقه معلوم شود**

شما به مرحوم خوئی رحمه الله اشاره کردید. در بحث اتحاد و اختلاف آفاق که بین ایشان و مشهور فقها اختلاف وجود دارد، مشهور اتحاد را در رؤیت هلال شرط می‌دانند ولی ایشان شرط می‌داند و به عده‌ای از فقها نسبت می‌دهد که آنها نیز شرط نمی‌دانند در حالی که بیشتر استنادهایش به آنان صحیح نیست. مثلاً فرموده است علامه در منتهی شرط نمی‌داند؛ در حالی که با توجه به تاریخی که در خود کتاب ذکر شده و با توجه به تصریح خود علامه، منتهی جزو اولین کتاب‌های فقهی اوست. ولی در بقیهٔ کتابهای فقهی خود بر خلاف آن فتوا داده است و در مقام داوری همواره باید آن فتوایی از فقیه که در کتاب‌های مؤخر بیان شده است؛ مورد نظر قرار داد. هر چند از نظر تاریخی اشکالی ندارد که گفته شود در فلان کتاب اینگونه نظر داده است. ولی قابل توجه این است که علامه در منتهی نیز اتحاد را شرط می‌داند. این مطلب در مورد دروس شهید اول رحمه الله هم از این قرار است.

مورد بعد کتاب مستند مرحوم نراقی رحمه الله است. ایشان نیز در کتاب‌های فتوایی‌اش با این نظر با صراحت مخالفت کرده است و احتمالاً فتوای او بعد از مستند این بوده است و اگر اینگونه هم نباشد، دست کم باید اشاره می‌کرد که ایشان دو نظر دارد.

مورد بعد صاحب حدائق است که هر چند اتحاد آفاق را شرط نمی‌داند، ولی مبنایش مسطح بودن زمین بوده است و چنانچه برای ایشان اثبات می‌شد که زمین کروی است، شاید قائل به این نظر نمی‌شد. به هر حال بیشتر استنادهای وی اشکال دارد و این در واقع از نتایج عدم دقت در سخنان گذشتگان یا عدم دسترسی به آنهاست.

غرض این که در صورتی فقیه می‌تواند مسائل فقهی را خوب مورد بررسی قرار دهد که تحقیقات پیشینیان در هر فرع وموضوعی به راحتی در دسترس وی باشد.

• **تا اجتهاد: با وجود رایانه و امکان جستجوی رایانه‌ای آیا نیازی به این کار هست؟**

رایانه روایات و کتاب‌های فقهی‌ای را که از قبل چاپ شده است، پوشش می‌دهد؛ در حالی که قسمت عمدهٔ کاری که در مجموعهٔ میراث فقهی انجام شده است، مخصوص رساله‌هایی است که از قبل ناشناخته بوده‌اند و یا اگر هم شناسایی شده بودند، نسخهٔ چاپ شده‌ای از اینها در اختیار نبوده است که باید این دسته از نسخه‌ها را شناسایی و منقّح کرد؛ سپس در رایانه وارد نمود تا قابل استفاده شود.

در مجموعهٔ میراث فقهی علاوه بر رساله‌های فقهی بسیاری از دوره‌های فقهی نیز وجود دارد که هنوز چاپ نشده است و اتفاقاً خیلی ارزشمندند. مثلاً سید محمد مجاهد غیر از کتاب مناهل و مفاتیح کتابی دارد به نام مصابیح که فقهی است و ابوابی را که در مفتاح الکرامه نیست، مثل رؤیت هلال، در این کتاب وجود دارد و ما اقوال فقها را در باب رؤیت هلال از این کتاب نقل کردیم. همچنین مصابیح سید بحرالعلوم که در آن زمان چاپ نشده بود و اکنون دو جلدش چاپ شده است. نمونهٔ دیگر مناهج السویه فی شرح روضة البهیه تألیف مرحوم فاضل هندی است که کتاب ارزشمندی است و در واقع منبع جواهر بوده است. من در مقاله‌ای کلمات صاحب جواهر را با کشف اللثام فاضل هندی در بحث حج مقایسه کردم و در یک ستون کلمات صاحب جواهر و در یک ستون کلمات فاضل هندی را آوردم که نشان می‌دهد صاحب جواهر تا چه اندازه تحت تأثیر ایشان بوده است. نمونهٔ دیگر انوارالفقاهه شیخ حسن کاشف الغطاء است که هنوز هم چاپ نشده و آیت‌الله شبیری می‌فرمودند بهتر و دقیقتر از جواهر بحث کرده است.

یک بخش دیگر از این مجموعه اختصاص دارد به

گفتارهای پراکندهٔ فقها که در حقیقت مطالبی است که در ضمن کتاب‌های فقهی جامع که خود یک دورهٔ فقهی هستندـ درج شده است؛ اما حکم رسالهٔ مستقل را ندارند و ما در این بخش به مطالب چاپ نشده اکتفا نکرده‌ایم بلکه مطالب چاپ شده را هم درج کرده‌ایم.

• تا اجتهاد: آیا مراد قسمت‌هایی از این کتاب‌هاست؟

بله، البته ما نام آنها را رساله نگذاشتیم؛ بلکه عنوان گفتارهای پراکندهٔ فقها را برای آنها انتخاب کردیم که در ضمن دوره‌های فقهی وجود دارند. ما در مقدمهٔ کتاب رؤیت هلال دقیقاً مشخص کرده‌ایم کدام یک از منابع خطی و تاکنون چاپ نشده و کدام یک چاپ شده است. حتی راجع به رؤیت هلال پیش از زوال که الآن معرکهٔ آراست و در سال‌های گذشته هم اتفاق افتاده است که مثلاً هلال در روز آخر ماه رمضان ساعت ۱۱صبح دیده شد؛ چون از افق ارتفاع داشت؛ ولی غروب دیده نشد. این چه حکمی دارد؟ این یک فرع فقهی خیلی دقیق است و چند رساله در این مورد چاپ کرده‌ایم. یا همین بحث اتحاد و اختلاف آفاق، چندین رساله در تأیید و یا ردّ محقق خوئی وجود دارد که ردّ کننده‌ها بیشترند.

بخش دیگری از این طرح را به کتاب‌شناسی اختصاص داده‌ایم. توضیح آن این است که ما دو دسته رساله داریم:

۱- رساله‌هایی که متن و محتوای آنها ارزشمند است و شایسته تحقیق وتصحیح شناخته شده‌اند که متن این دسته در همان بخش رساله‌ها آورده شده است.

۲- رساله‌هایی که ما متن آنها را نیاورده‌ایم. یا به این دلیل که متن قوی نداشته و حاوی مطالب جدیدی نبوده است و یا قوی نوشته نشده است، چون مطلب جدیدی نداشته است. ما عناوین همهٔ این رساله‌ها را در بخش کتاب‌شناسی ذکر کرده‌ایم تا فایده‌ای از کسی فوت نشود. تعدادی از رساله‌ها هم از بین رفته و فقط نامش باقی مانده است. مثلاً شیخ مفید ٤ رساله در باب مسائل مختلف رؤیت هلال داشته است که از این ٤ رساله، فقط رسالهٔ رد عدد موجود است و بقیه از بین رفته‌اند. خود ایشان گفته است که رساله لمح البرهان داشته است ولی موجود نیست.

یا سید مرتضی بیش از یک رساله داشته است که فقط یک رساله از ایشان باقی مانده است.

شیخ صدوق هم رساله‌هایی داشته است که هیچ‌کدام از آنها باقی نمانده است. ما در بخش کتاب‌شناسی یادآوری کرده‌ایم که چه کسانی رساله داشته‌اند و معین کرده‌ایم کدام یک از بین رفته‌اند و مواردی هم که موجودند در صورت ارزشمند بودن تصحیح کرده‌ایم و متنشان را آورده‌ایم و مواردی که دارای ارزش چندانی نبوده‌اند، فقط معرفی کرده‌ایم.



• تا اجتهاد: آیا این مطالب را فقط در صورتی که در کتاب‌های فقهی بوده است گرد آوری کرده‌اید یا اگر مطلبی در کتاب‌های روایی مثل وافی مرحوم فیض آمده باشد را نیز مطرح کرده‌اید؟ چون آن‌طور که دیده‌ام مطالبی آورده‌اید که در آثار فقها نیست.

مواردی که در کتاب‌های حدیثی در ذیل حدیث آمده است، در بخش جداگانه‌ای آورده‌ایم و یک بخش دیگر هم با دسته بندی جدید ذکر کرده‌ایم که همهٔ روایات با اختلافات نسخه‌ای و حتی روایات اهل تسنن هم آورده شده‌اند. مثلاً در باب غنا، بخش هفتم مربوط به احادیث رؤیت هلال است که بیست عنوان دارد و بیانات مرحوم فیض، مجلسی اول، مجلسی دوم و دیگران ذیل احادیث آمده است تا فایده‌ای فوت نشود.

چون در بحث رؤیت هلال چند آیهٔ شریفه داریم که به آنها استدلال می‌شود بخشی را به آن اختصاص دادیم و آیات را استقصا کردیم که هفت آیه است

یکی از فایده‌های میراث فقهی ما این است که کار ده هزار نفر را انجام می‌دهد به این ترتیب که در یک موضوع مثل ریش تراشی که بسیاری از فقها آن را بحث کرده‌اند، اگر یک طلبه بخواهد منابع را شناسایی کند، چقدر باید وقت بگذارد؟ به جای این که ده هزار نفر به صورت انفرادی وقتشان را برای این مصرف کنند، یک گروه در طول یک مدت کوتاه، آن را انجام می‌دهند و آن ده هزار نفر استفاده می‌کنند و رشد علمی شتاب بیشتری می‌گیرد

و به مناسبت به هر یک تمسک شده است. ذیل هر آیه نخست تفاسیر شیعه و در ادامه تفاسیر اهل تسنن را پس از تصحیح آورده‌ایم. عمده آنها آیهٔ (یسئلونك عن الأهلة قل هی مواقیت للناس) است که در آن به ترتیب تاریخی از شیعه تفسیر تبیان، مجمع البیان، جوامع الجامع و از اهل تسنن روض الجنان ابوالفتوح رازی و فقه القرآن راوندی را ذکر کرده‌ایم.

• تا اجتهاد: در این بخش هم مشکل خطی بودن و غیر آن وجود داشته است؟

بله. گاهی عباراتشان این مشکلات را داشته‌اند ولی چاپ شده‌اند و به طور کلی چاپ منقحی که بتوان اعتماد کرد و به سهولت مطالعه نمود، وجود ندارد. در حقیقت این بخش آیات الاحکام است که از زبدة البیان محقق اردبیلی، مسالک الافهام فاضل جواد، فوائد الدرر جواهری، المیزان علامه طباطبایی، مواهب الرحمن سید عبد العلا سبزواری، مناهج البیان ملکی میانجی و به مناسبت از مرحوم موحدی ابطحی تا حدود ۱۲ تفسیر شیعه آورده شده است و غیر از این فقها، فقیهان دیگری هم هستند که دسترسی به کتاب‌هایشان نداشته‌ایم یا وقتی مشغول این کار بودیم، هیچ نسخه از کتاب‌هایشان شناسایی نشده بود و بعدها شناسایی شد.

سپس تفاسیر اهل تسنن به تعداد ۱۴تفسیر مطرح شده است. مجموع این آیات حدود۱۲۰صفحه شد که حجم زیادی نگرفته است؛ زیرا در تفاسیر قدما به تفصیل در مورد آیات بحث نشده است.

در بخش دوم رساله‌های رؤیت هلال و در بخش سوم آرای فقها به ترتیب تاریخ آمده است که نزدیک به یک ونیم جلد شده است؛ درحالی که در برخی کتب فقهی مثل فقه الرضا، المقنع و المقنعة خیلی کم مثلاً در سه سطرـ آورده شده است؛ هرچند در کتب بعدی مفصل‌تر به آن پرداخته‌اند.

در یک بخش هم مباحث فلکی را ذکر کرده‌ایم. چون مباحث فلکی در فهم روایات رؤیت هلال خیلی مؤثر است. اقوال متخصصین این رشته مثل ابوریحان را آوردیم تا اشخاصی بخواهند در آن تحقیق کنند، اطلاع دقیقی از آن داشته باشند. اقوال اهل تسنن، زیدیه و اسماعیلیه را هم به علت اهمیتشان، در بخش پنجم آوردیم. چون برخی معتقدند منشأ قول به عدد اسماعیلیه بوده‌اند و از آنجا رشد کرده و شایع شده است. البته به استقصای اقوال شیعه نمی‌رسد. چون قول بزرگان اهل تسنن ونمونه‌ای از رساله‌هایشان را ذکر کرده‌ایم. مثلاً برخی از عامّه، شهادت یک نفر را برای اثبات رؤیت هلال حجت می‌دانند.

در یک بخش هم احادیث را با دسته‌بندی و مقایسه همهٔ منابع آورده‌ایم. در تهذیب، وسائل و... در نقل احادیث زیاد اشتباه شده است و ما در مقدمهٔ این بخش، هم در غنا و هم در رؤیت هلال گفته‌ایم که می‌توانید از همانجا نقل کنید و توضیح داده‌ایم که در مواردی افتادگی راوی، سؤال یا جواب رخ داده است. مثلاً گاهی جواب به صورت شعر بوده که راوی به نثر خوانده است و غنا بودنش تشخیص داده نمی‌شود. یا فرض کنید روایتی آورده است که اولین کتاب موجود حدیثی ما مثلاً کافی آن را آورده است و سایر کتب حدیثی از کافی نقل کرده‌اند؛ گفته‌ایم از کافی نقل شده است و در صورتی که سند جدایی دارند. آن را هم نقل کرده‌ایم تا فایده‌ای از روایات فوت نشود و به علت شناسایی تدریجیِ خیلی از منابع و چاپ و تدوین ۴۰ تا ۵۰ جلد فهرست نسخه‌های خطی در سال، در کتاب رؤیت هلال که ۳ بار چاپ شده است، ۲ بار در انتهای جلد ۵ تکمله زده ایم و کتاب‌های جدید را هم معرفی کرده‌ایم. کتاب غنا هم پس از آن که در ۳ جلد چاپ

شد و فکر کردیم کار تمام شده است ـ بعداً یک جلد اضافه کردیم و رساله‌های جدید را در آن درج کردیم و با پیشنهاد ذکر فتواهای فقهای معاصر، یک فصل هم به آن افزودیم که این کار را در رؤیت هلال نکردیم.

• تااجتهاد: مبنای گزینش این ۴۰ موضوع در میراث فقهی چه بوده است؟

مبنا این بود که محل ابتلا و دارای بحث‌های زیاد باشند. پس محدود کردن در ۴۰ موضوع به این معنا نیست که غیر از اینها عنوانی برای احیای میراث فقهی نیست. مثلاً می‌دانستیم در غنا خیلی ابهام وجود دارد و باید همهٔ منابع در دسترس فقیه باشد تا بتواند خوب اظهار نظر کند؛ به طوری که وقتی مقام معظم رهبری حفظه‌الله در بحثشان به باب غنا رسیدند، فرمودند ما احادیث این باب را از روی همین کتاب نقل می‌کنیم و اول احادیث غنا را از روی این دوره تطبیق و به برخی نکات اشاره کردند. مثلاً ارث زوجه که محل ابتلاست و یک زمانی هم بحث روز شد و در واقع موضوع سوم میراث فقهی است. تقلید از میت، تقلید از اعلم، نماز جمعه، عدالت در امام جماعت و مرجع تقلید و خیلی از مسائل که تأثیر اجتماعی دارد یا حلق لحیه که بعضی فکر می‌کنند دربارهٔ آن زیاد بحث نشده است یا مسأله خیلی روشن است یا دربارهٔ مسألهٔ نیّت که فقهای قدیم چند رساله نوشته‌اند و اشاره کرده‌اند که خیلی از افراد وسواسی به خاطر نیّت مبتلا به وسواس می‌شوند.

• تااجتهاد: آیا حجاب هم بین موضوع‌های میراث فقهی هست؟

آقای جعفریان یک رسائل حجابیه چاپ کرد که فقهی سیاسی بود و ما این موضوع را نیاورده‌ایم؛ ولی دربارهٔ حجاب رساله‌های فقهی ارزشمندی نوشته شده است. البته موضوع حجاب که می‌گوییم شامل نظر و مسائل جدید آن مثل نظر به نامحرم در تلویزیون و سینما با پخش مستقیم یا غیر مستقیم و... هم می‌شود.

اطعمه و اشربه از موضوع‌هایی است که شاید فکر کنیم به اندازهٔ کافی بحث شده است؛ در حالی که خیلی محل ابتلا دارد. مثلاً در پوست کوسه ماهی

> **محصّلین در مدارس فقهی مناسب است با کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی و کتاب‌های مرجع اجمالاً آشنا شوند. کلاسی هم برای تحقیق و تصحیح متون و روش پژوهش باشد تا دوره دیده، ورزیده شوند**

فلسی هست که وقتی با میکروسکوپ آن را ۲۰۰ برابر می‌کنند، دیده می‌شود. آیا این همان فلسی است که در روایات با عنوان« کالورق» آمده یا نه؟ یا نیم درصد الکل که در برخی دلسترها و دیگر آشامیدنی‌ها وجود دارد سبب حرمت و نجاست می‌شود؟ یا ژلاتینی که در دارو، شیرینی، خمیر دندان و خوردنی مثل ماست به کار می‌رود، حکمش چیست؟

• تااجتهاد: این رساله‌ها چگونه به این سؤال‌ها پاسخ می‌دهند؟

مبانی فقهی این موضوع‌ها، همان بحث‌هایی است که فقها در اطعمه و اشربه مطرح کرده‌اند. اینکه آیا همهٔ حیوانات دریایی حلال گوشتند یا فلس در حیوانات فلس‌دار یعنی چه و... باعث می‌شود این مسائل زودتر به نتیجه برسد. یکی از فایده‌های میراث فقهی ما این است که کار ده هزار نفر را انجام می‌دهد به این ترتیب که در یک موضوع مثل ریش تراشی که بسیاری از فقها آن را بحث کرده‌اند، اگر یک طلبه بخواهد منابع را شناسایی کند، چقدر باید وقت بگذارد؟ به جای این که ده هزار نفر به صورت انفرادی وقتشان را برای این مصرف کنند، یک گروه در طول یک مدت کوتاه، آن را انجام می‌دهند و آن ده هزار نفر استفاده می‌کنند و رشد علمی شتاب بیشتری می‌گیرد.

• تااجتهاد: برای به دست آوردن منابع، غیر از کشورمان به چه کشورهایی مراجعه کرده‌اید؟

به کتابخانه‌های عراق. الآن یقین ندارم غیر از عراق هم باشد. ولی حداقل نسخه‌هایی را معرفی کرده‌ایم.

• تااجتهاد: از ترکیه هم بوده است؟

نه، اگر هم معرفی کرده باشیم، استفاده نکرده‌ایم؛

چون گرفتن نسخه از ترکیه سخت است؛ بر خلاف عراق و لبنان که راحت می‌توان از آنها نسخه گرفت.

• تا اجتهاد: بنا بر این عمدتاً محل مراجعه شما داخل کشور بوده است؟

بله، شاید بتوان گفت شصت درصد مخطوطات شیعه در ایران است. بعد از ایران، کشورهایی که سابقهٔ تشیع دارند. مثل عراق، هند، افغانستان و مقداری هم ترکیه به لحاظ اینکه پایتخت عثمانی بوده است و یک مقدار هم اروپاییها برده‌اند؛ مثل آثار شیعه که در آلمان است. به عنوان نمونه چند روز قبل درجات الرفیعة سید علی خان کبیر را سفارش داده‌ایم تا بیاید و غایة المراد مرحوم شهید که در لس‌آنجلس است را هم سفارش داده‌ایم تا بیاورند.

• تا اجتهاد: آیا همه فهرست‌ها در اختیار شماست؟

بله، آن مقداری که چاپ کرده‌اند در اختیار ماست؛ ولی ترکیه به تعداد نامحدود دارای فهرست است که تاکنون چاپ نشده است. یعنی نسخه‌های فهرست نشده در ترکیه خیلی زیاد است. در ایران هم کتابخانه فهرست نشده داریم؛ ولی در ترکیه خیلی زیاد است. یعنی احتمال دارد که بسیاری از آثار ما در آنجا باشد.

• تا اجتهاد: جرقهٔ اولیه برای شروع این کار در شما چگونه زده شد؟

در همان ابتدای طلبگی به ویژه اوایل انقلاب در رادیو و تلویزیون که ابهام زیادی در مصداق‌های موسیقی مطرب و غنا وجود داشت، به نظرم رسید باید کاری کرد که پاسخگویی به این مسأله آسان گردد. حتی یکی از فقها گفته بود اینکه حکم می‌دهیم غنای مناسب با مجالس لهو و لعب حرام است؛ خود نمی‌دانیم غنای مناسب مجالس لهو یعنی چه؟ ما خودمان در مجالس نبوده‌ایم که بدانیم مناسب این مجالس چیست؟! و امثال این ابهام زیاد بود و باعث شد تا حدی که ممکن است به سبب این تحقیقات، کارها آسان شود. یکی از فقها بعد از چاپ اینها فرمودند با این کار پنجاه در صد کار فقیه انجام شده است. یعنی دیگر لازم نیست تتبعی انجام دهد.

• تا اجتهاد: آیا این کار را به صورت گروهی انجام داده‌اید؟

بله، عده‌ای بودند که سفارش می‌دادیم و آنها انجام می‌دادند.

• تا اجتهاد: آیا ممکن است چنین کاری به صورت فردی انجام شود؟

درموضوعاتی که دارای آثار فقهی زیادی نیستند و دربارهٔ آنها کمتر تحقیق شده است، ممکن است به صورت فردی انجام شود؛ ولی در موضوعاتی که دارای آثار گسترده هستند، مثل غنا، رؤیت هلال



علما و بزرگان خیلی این طرح را تشویق نمودند. یکی از فقها فرموده است: پنجاه در صد کار فقیه با این طرح انجام شده است. یا آیت الله خامنه‌ای همانطور که گفته شد، در درس خارجشان این کار را تشویق کردند و گفتند: ما می‌خواستیم بحث غنا را زودتر شروع کنیم ولی دیدیم بدون ملاحظهٔ این دوره نمی‌شود. با این که محور بحثمان مکاسب مرحوم شیخ انصاری است، صبر کردیم این دوره را ببینیم

و...، انجام آن از توان فرد خارج است. چون خیلی خسته کننده است. ما با وجود اینکه چند نفر بودیم، رؤیت هلال را در طول ۱۰ سال انجام دادیم.

• تا اجتهاد: چند نفر بودید؟

بنده و دو نفر از رفقا پیگیر کار بودیم و به عده‌ای هم یک رساله را برای تصحیح واگذار می‌کردیم و کار نهایی آن را خودمان انجام می‌دادیم. شاید مجموع افرادی که در کار شرکت کردند، ۲۰ نفر به تناوب باشند نه به صورت دائم در طول ۱۰ سال. از ابتدا تا اینجا که پیگیر کار بوده‌ایم ۲۰ سال شده است. تجربه‌هایی را که در طول این مدت به دست آمده است را در مقدمهٔ جلد پنجم نوشته‌ایم. حتی توصیه‌هایی برای افراد علاقه‌مند به ورود به این کار نموده‌ایم؛ چون شخصی که کار را انجام نداده است، نمی‌داند چه کار باید کرد؟

• تا اجتهاد: کسانی که مثل ما به صورت تخصصی مشغول تحصیل در سطح یا خارج هستند، آیا لازم است وارد این کار شوند؟ اگر لازم است چه مقدار باید وقت بگذارند؟

نباید عمدهٔ وقت را برای این کار بگذارند؛ بلکه تحت نظر یک استاد در کنار تحصیل، مقداری وقت بگذارند و فوت و فن کار را یاد بگیرند تا تجربه بیندوزند. چون این کار هم مثل کارهای دیگر، نیاز به تمرین دارد و برای این کار یک نمونهٔ آسان و جمع و جور را می‌توان پیگیری کرد. مثلاً حلیّت یا حرمت حیوانات دریایی طبق آیه شریفه (أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ)[2] با توجه به حلیّت آنها نزد اهل تسنّن، موضوعی است که اگر سخن مفسرین، روایات، اختلاف فتواهای بین قدما و متأخرین شیعه و اهل سنّت در یک جا جمع‌آوری شود و در اختیار فقها قرار گیرد، بسیار کارگشاست. پس اگر تحت نظر یک استاد، موضوعی را پیگیری کنیم، برای سایر موضوعات هم مهارت و ورزیدگی حاصل می‌شود تا بتوانند این طرح‌ها را اجرا کنند یا اگر نیاز شد یک رسالهٔ فقهی را که چاپ نشده است را ببینند. مثلاً در باب نظر به نامحرم کتاب بسیار ارزشمندی به نام «اسداع الرقاب فی امر الحجاب» وجود دارد که فقط یک چاپ سنگی حجری است. اگر فقیهی بخواهد آن را ببیند، چگونه آن را بیابد؟ به کجا مراجعه کند؟ مؤلفش کتابی هم در غنا دارد که به نظرم رضوی کشمیری است. گاهی یک منبع وجود دارد که خطی است؛ فرض کنید در رؤیت هلال کلمات سید مجاهد در مصابیح را آوردیم و شما می‌خواهید اقوال دیگران را جمع‌آوری و مراجعه کنید. باید بدانید این نسخه کجاست؟ چگونه سفارش دهید و از کتابخانه بگیرید؟ بهترین نسخه کدام است؟ آموزش در این حد لازم است.

• تا اجتهاد: آیا کسانی که می‌خواهند در این زمینه کار کنند، نیاز به تحصیل مقدماتی دارند؟ برای ما که در مدرسهٔ فقهی تحصیل می‌کنیم چه پیشنهادی دارید؟

بله، دوره‌هایی برای این کار هست که به طور مثال اگر بخواهند نسخه‌ها را ببینند، به چه منابعی باید رجوع کنند؟ و با نسخه، کاتب، نسخهٔ اصل، نسخهٔ فرع، انهاء و بلاغ و ... آشنا شوند. ولی محصّلین در مدارس فقهی مناسب است با کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی و کتاب‌های مرجع اجمالاً آشنا شوند. کلاسی هم برای تحقیق و تصحیح متون و روش پژوهش باشد تا دوره دیده، ورزیده شوند.

۲. مائده،۹۶

> **اخیراً آیت‌الله لاریجانی رئیس قوهٔ قضائیه فرمودند: رساله‌های قضا و شهادات را برای ما احیا کنید که به شدت مورد نیاز است و از غنا هم مهم‌تر است**

• **تا اجتهاد: آیا هم اکنون دورهٔ آموزشی دارید؟ خودتان هم آموزش می‌دهید؟**

بله، دوره‌های آموزش کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی؛ هم قبلاً داشتیم که نوار یا سی‌دی بعضی از آنها موجود است و هم الآن داریم. مثلاً بحث مقاله نویسی استاد طارمی -که در مؤسسهٔ کتاب شناسی در حال برگزاری است- بخشی از کتاب‌شناسی است. استاد متّقی هم در اینجا حدود ۱۲ جلسه در کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی تدریس فرمودند و الآن هم اساتیدی داریم که تصحیح متون را آموزش می‌دهند. خودم قبلاً برنامه‌های آموزشی داشتم ولی الآن توفیق ندارم.

• **تا اجتهاد: چگونه رساله‌های با این اهمیت مورد غفلت واقع شده‌اند؟**

یا اصلاً در دسترس نبوده‌اند و فقها نمی‌دانسته‌اند که دیگران این رساله‌ها را نوشته‌اند؛ یا دسترسی به آن کتاب سخت بوده است. از وقتی آیت الله بروجردی رحمه الله وارد شهر مقدس قم شدند، توجه به اقوال قدما را مطرح و کتاب خلاف را چاپ نمودند. در آن زمان مفتاح الکرامه در دسترس نبود و ایشان آن را تدریس کردند. ولی قبل از آن به لحاظ سختی کار و در دسترس نبودن آن کتاب‌ها، مورد غفلت واقع شده‌اند. مثلاً مرحوم شیخ در جایی از مکاسب فرموده است:

و أمّا الآنتصار فلا یحضرنی حتّی أُراجعه[3].

در حالی که انتصار از کتاب‌های مرجع است و باید در دسترس فقیه باشد. یا آقای انصاری شیرازی حفظه الله می‌فرمود وقتی مرحوم علامه طباطبایی در قم شفا تدریس می‌فرمود، از شفا دو نسخهٔ سنگی بیشتر نبود. یکی را خود ایشان داشت و یکی هم شاگردان داشتند و هنگام درس همگی از آن نگاه می‌کردند. ولی اکنون با وجود امکانات می‌توان این رساله‌ها را شناسایی، تنقیح و چاپ کرد.

• **تا اجتهاد: آیا با توجه به این فرمایش، به فقه قدما خدشه وارد نمی‌شود؟**

خیر، آنها به مقداری که در زمان برایشان مقدور بوده است، انجام وظیفه کرده‌اند و همین کافی است؛ چون ملاک بذل وسع است. ولی حالا دیگر بذل وسع این نیست. مثلاً اخیراً یکی از فضلا رساله‌ای در رؤیت هلال نوشته و اظهار نظر کرده است؛ بدون این که به این٤هزار صفحه چاپ شده در ٥ جلد، مراجعه کند و در نتیجه آرای نادرستی داده است. یا شخصی در جای دیگر، دربارهٔ کفایت یا عدم کفایت چشم مسلح در رؤیت هلال نوشته است:

> گاهی هلال با چشم مسلح دیده نمی‌شود ولی با چشم عادی دیده می‌شود. شاهدش این است که اخیراً ٦٠ گروه با چشم مسلح رصد کردند ولی دیده نشد ولی در شهر قم دو نفر ادعای رؤیت کردند و دیدیم که ثابت شد و مراجع تقلید هم تأیید کردند که دیده شده است!

ببینید این سخن بدون رجوع به این منابع چقدر سست است.

• **تا اجتهاد: آیا مسائل مستحدثه در این موضوعات مورد نظر بوده است؟**

این موضوعاتی که ما نوشته‌ایم از باب نمونه بود؛ چون سابقهٔ مسائل مستحدثه را باید در مسائل مشابهش یافت. مثلاً فرض کنید سابقهٔ مسائل مستحدثه باب خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها را باید در باب اطعمه و اشربه قدما پیدا کرد. یا در مسأله بیلیارد باید به بحث قمار مراجعه نمود و در مسأله بیمه به عقود و مسائل مربوط به آن رجوع کرد. پس ریشهٔ مسائل مستحدث در آثار پیشینیان یافته می‌شود.

• **تا اجتهاد: بازتاب این کار در جوامع علمی چه بوده است؟ نظر بزرگان در این مورد چیست؟**

علما و بزرگان خیلی این طرح را تشویق نمودند. یکی از فقها فرموده است: پنجاه در صد کار فقیه

3. کتاب المکاسب للشیخ الأنصاری، ط - الحدیثة)؛ ج٥، ص: ٢٩٩.

با این طرح انجام شده است. یا آیت الله خامنه‌ای همانطور که گفته شد، در درس خارجشان این کار را تشویق کردند و گفتند: ما می‌خواستیم بحث غنا را زودتر شروع کنیم ولی دیدیم بدون ملاحظهٔ این دوره نمی‌شود. با این که محور بحثمان مکاسب مرحوم شیخ انصاری است، صبر کردیم این دوره را ببینیم.

بعد از این که ما کتاب غنا را به پایان رساندیم، ایشان بحث را از روی آن، تدریس نمودند. چه بسا روایات، بحث‌های سندی و ابهاماتی که با این کار برطرف شد. مثلاً اگر راوی معلوم نباشد با درج احادیث دیگر معلوم می‌شود یا یک حدیث به کمک قرائن از ارسال خارج می‌شود. اخیراً آیت‌الله لاریجانی رئیس قوهٔ قضائیه فرمودند: رساله‌های قضا و شهادات را برای ما احیا کنید که به شدت مورد نیاز است و از غنا هم مهم‌تر است. ایشان می‌فرمود: گاهی یک احتمال در کلام یک فقیه راهی برای حل مشکل باز می‌کند. به خصوص قضا و شهاداتی که در دوره‌های فقهی وجود دارد ولی هنوز چاپ نشده است. البته قضا و شهادات مرحوم کنی، آشتیانی و شیخ انصاری چاپ شده و در دسترس است؛ ولی لابلای کتب فقهی هم زیاد بحث شده که در دسترس نیست.

• تا اجتهاد: موانع یا مشکلاتی که در این مسیر داشتید، چه بود؟

یکی از مشکلات همکاری نکردن کتابخانه‌ها بود؛ یک نسخه‌ای را که نیاز داشتیم این طور نبود که به محض درخواست فوری در اختیار ما قرار دهند. مثلاً یک نسخه در شهر ری بود که امکان تصویر برداری از آن در حدود ۱۰ سال طول کشید. کتابخانهٔ آیت الله مرعشی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی که رئیس فعلی آن حاج آقای جعفریان است، خیلی راحت نسخه را در اختیار قرار می‌دهند. مشکل دیگر این بود که طلابی که کاردان و ماهر که بتوان کار را با خیال آسوده به آنها سپرد، کم داشتیم. به همین خاطر هم دوره‌های آموزشی جانبی گذاشتیم.

• تا اجتهاد: از نظر امکانات مالی در مضیقه نبودید؟

اکثر مراجع عظام به ما اجازهٔ استفاده از وجوهات را برای این طرح داده‌اند که البته زیاد از آن استفاده نکرده‌ایم و نیز از طرف مقام معظم رهبری و جاهای دیگر نیز کمک می‌شود ولی بودجهٔ ثابتی نداریم و توکلمان بر خداوند است.

• تا اجتهاد: آیا خاطرهٔ شیرینی از دوران انجام این طرح به خاطر دارید؟

دربارهٔ مراوده با علما و بزرگان، ما مشغول کار در کتاب منیة المرید بودیم. به علت ارجاعی که منیة المرید داده بود و در معجم الادبای چاپی معجم البلدان آن را پیدا نکرده بودیم، در جستجوی نسخه‌ای از معجم الادبا بودیم. معلوم شد معجم الادبای چاپی همهٔ نسخهٔ خطی نیست و برخی از اجزایش مفقود است و چاپ نشده است. شخصی از مؤسسه اوقاف گیپ در گزارش این کار، نوشته بود که فلان جزء از اجزای معجم الادبا هنوز چاپ نشده است. من فکر می‌کردم اوقاف گیپ نام یک نفر است ولی وقتی با مرحوم آقای طباطبایی دیدار کردم ایشان فرمود که این آقای گیپ شخصی بوده که اموالی را برای مؤسسه وقف کرده است. اگر ایشان این نکته را متذکر نمی‌شد، افتضاحی مثل ام ولد به بار می‌آمد[4].

• تا اجتهاد: از نظر یا مشورت علما و فقها هم استفاده نموده‌اید؟

بله، بیشتر از همه از آیت‌الله شبیری حفظه الله استفاده کردیم و حتی رسالهٔ شیخ مفید و سید مرتضی را قبل از چاپ ملاحظه و تصحیح نمودند. در مواردی هم که ابهام یا سؤال داشتیم به ایشان مراجعه می‌کردیم.

• تا اجتهاد: آیا در موازات شما هم گروهی را می‌شناسید که به چنین کاری بپردازند؟

ندیده‌ام کسی به این سبک کار کند؛ ولی تعدادی از رفقا که تحت تأثیر این طرح نبوده‌اند، چند رساله در باب ولایت فقیه را از باب نمونه چاپ کرده‌اند که بدون استقصاست. در حالی که روش ما استقصاست. یعنی شناسایی همهٔ رساله‌ها، تبویب

٤. در قسمت‌های بعدی مصاحبه، استاد خاطرهٔ ام ولد را تعریف خواهند کرد.

احادیث، کتاب‌شناسی و ذکر نظر اهل تسنّن، اگر نظر داده‌اند.

• تا اجتهاد: الآن دربارهٔ چه موضوع‌هایی کار می‌کنید؟

الآن رفقای ما درباره ارث الزوجة کار می‌کنند و خود ما هم کمکشان می‌کنیم. مسألهٔ ربا، حیل ربا و انواع و اقسام آن را هم شناسایی کرده‌ایم. بحث قضا و شهادات را هم که ذکر کردم، به دوستان گفتیم شناسایی کنند و بحث حلق لحیه هم که احتمالاً خیلی زیاد نباشد، در دستور کار داریم.

• تا اجتهاد: برای عموم طلاب کدام رشته را ضروری می‌دانید؟

تقریباً همه رشته‌هایی که وجود دارند مثل فقه، اصول، کلام، تفسیر و... مورد نیازند. معتقدم اگر طلاب ۳ عنصر را باید در نظر داشته باشند:

یکی نیاز است که در همهٔ رشته‌های طلبگی نیاز وجود دارد و نمی‌توان گفت در یک رشته به اندازهٔ کافی محقق داریم. مثل پزشکی نیست که گفته می‌شود چند هزار پزشک بیکار وجود دارد و ظرفیتش کامل شده است. الآن فقه اهم است بعد از آن تفسیر و بعد کلام و بعد اخلاق. البته شاید نظر ما در اهم بودن خیلی ملاک نباشد.

دوم استعداد وتوانایی و سوم ذوق و علاقه است. یعنی شخص، علاقهٔ باطنی به یک رشته داشته باشد و علاوه بر آن استعداد و توانایی آن کار را داشته باشد. گاهی شخص به یک رشته علاقه دارد ولی استعدادش را ندارد. یکی از دوستان ما خیلی اظهار علاقه به فلسفه می‌کرد. اوایل که نمی‌دانست اصلاً فلسفه چیست؟ بعد معلوم شد مطلقاً توانایی آن را ندارد. یعنی ساده‌ترین مسائل فلسفه را نمی‌فهمید. ولی در سایر رشته، هم خیلی کارآمد بود، هم مفید و مؤثر و اهل نوشتن. پس علاقهٔ زیاد به یک رشته همیشه به معنی توانایی در آن نیست.



• تا اجتهاد: علت موفقیت را در این زمینه چه می‌دانید و به افرادی که می‌خواهند وارد این کار شوند، چه توصیه‌هایی دارید؟

بنده این‌ها را موفقیت نمی‌دانم. افراد دیگر موفقیت دارند. ولی فکر می‌کنم بهترین راه برای موفقیت، ارتباط و حشر و نشر با اساتید و بزرگان هر فنّ است. یعنی اگر شخص با بزرگان زیاد مراوده داشته باشد و از مشورت آنان استفاده کند، فوت و فنّ کار و نیازهایش را یاد می‌گیرد؛ ولی اگر گوشه‌گیر باشد و با کسی ارتباط نداشته باشد، موفق نمی‌شود. مقداری هم باید از اخبار غیر حوزوی که مربوط به حوزه است، اطلاع داشت. خبرها و مجله‌هایی که دربارهٔ ما چاپ می‌شود را مطالعه کرد.

خاطره‌ای به ذهنم هست درباره مرحوم آقای احمد آرام که ٦٠ سال مترجم بود و خیلی خدمت کرد و مثلاً الحیاة و خیلی از کتاب‌ها را ترجمه کرده است. در مقاله‌ای که در مجلهٔ گل چرخ با مسئولیت آقای گرمارودی ـ که ضمیمهٔ روزنامهٔ اطلاعات بود ـ چاپ

شده بود و بدون قصد و غرض متلکی به روحانیت گفته بود. نوشته بود یک روحانی در مجلس ختم بر بالای منبر گفت اخیراً علمای هیأت یک صورت فلکی کشف کرده‌اند به نام «المرأة المسلمة» یعنی زن مسلمان در حالی که چند هزار سال قبل کشف شده بود و نامش «المرأة المسلسلة» است؛ یعنی زن در زنجیر و ربطی به مسلمان و اسلام ندارد. بنده خود را آماده کرده بودم متلکی به هم‌لباس‌های ایشان(مترجمان) بگویم. در جلسه‌ای خدمت ایشان بودیم که بعد از سخنان ایشان گفتم از اساتید دانشگاه هم مرحوم سعید نفیسی ذوالشهادتین را که لقب خصیمة بن ثابت از اصحاب پیامبراکرم 6 است، در لغت‌نامه معنا کرده به کسی که دو بار در راه خدا شهید شده است؛ در حالی که این لقب به خاطر آن است که پیامبر شهادت او را در قضاوت به جای شهادت دو نفر پذیرفت. چگونه یک نفر دو بار در راه خدا به شهادت می‌رسد؟! البته در آن جلسه از دهخدا نام نبردم ولی در لغتنامهٔ ایشان هم ذوالشهادتین را همین‌طور معنا کرده است. نیز آقای نفیسی در احوال شیخ صدوق نوشته است مادرش کنیزی دیلمی بوده که به روایتی امّ ولد نام داشته است؛ در حالی که امّ ولد یعنی کنیزی که از صاحبش بچه‌دار شود. می‌دانید که مادر شیخ صدوق بچه‌دار نمی‌شده است. پدرش در نامه‌ای توسط حسین بن روح یا یکی دیگر از نواب اربعه از امام عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف می‌خواهد که برایش دعا فرماید. در جوابش آمده است:

و قد دعونا الله لک و سترزق ولدا من جارية ديلمية.

با بزرگان غیرحوزوی که محققند و مغرض نیستند، مثل مرحوم استاد جعفر شهیدی و آقای گرجی و آقای آرام ارتباط داشتیم و از تجربهٔ آنها استفاده می‌کردیم. یا از ابتدا مجلهٔ نشر دانش را می‌خواندیم که مقالات خوبی در ادبیات فارسی و نحوهٔ ویرایش، کتاب‌نویسی، نقد کتاب و... داشت و ما نقد کتاب را از آن یاد گرفتیم.

• **تااجتهاد: اینها مانع کارهای دیگر نمی‌شد؟**

خیر، این مجله دو ماه یک‌بار چاپ می‌شد و ما در دو ماه سه ساعت صرف مطالعهٔ آن می‌کردیم که نکته‌های مفیدی داشت. از مواردی که الآن برای طلبه لازم به نظر می‌رسد، مکالمهٔ عربی است. چون در خارج ایران انسان مثل افراد لال و بی‌سواد می‌شود و زبان دیگری غیر از عربی مثل انگلیسی، فرانسوی، یاآلمانی... را هم بیاموزد.

بنده از مدعوین کنگرهٔ ابن حزم اندلسی در دانشگاه فاست بودم. آنجا مقاله‌ای داشتم که در جلد سوم کتاب «جمع پریشان» چاپ می‌شود. به یک مدرسهٔ علمیه در آنجا رفتم. طلاب گفتند ما در اینجا موظفیم تا فلان پایه هم قرآن را حفظ کنیم و هم یک یا دو زبان غیر از زبان خود (عربی) یاد بگیریم. الآن مبلغان و علمای اهل تسنن در دو یا سه زبان تسلط دارند ولی تعداد کمی از طلاب شیعه این‌گونه هستند. الآن جمعیت برزیل ۲۰۰ میلیون نفر است که زبان اصلی شان



پرتغالی است و در پایتخت آن، سائوپائولو، یک عالم شیعه وجود دارد که او هم پرتغالی نمی‌داند و خطبهٔ نماز جمعه را به عربی می‌خواند که اکثر شیعیان آنجا نمی‌توانند استفاده کنند؛ ولی خطبای سنی هم پرتغالی و هم انگلیسی و هم عربی را به طور مسلط سخنرانی می‌کنند. اگر بخواهیم در دنیا تأثیر گذار باشیم، باید چند زبان خارجی بدانیم. برای ما دیگر دیر شده است وگرنه وقت خاصی برای آن اختصاص می‌دادیم.



• تا اجتهاد: شما چه برنامهٔ خاصی داشتید؟

برنامهٔ خاصی نداشتیم؛ ولی سعی می‌کردیم وقتمان تلف نشود. مثلاً کتاب‌های مسافرتی را همیشه در ماشین می‌گذاشتیم تا در مسافرت مطالعه کنیم و در خانه دیگر آنها را نمی‌خواندیم. کتاب‌هایی جیبی داستانی و غیر آن را برای صف‌های طولانی نان و گوشت و مثل آن قرار می‌دادیم. کارهای علمی را وقتی انجام می‌دادیم که نشاط داشتیم و روزنامه و داستان را وقت خواب که ذهن کشش ندارد، می‌خواندیم.

• تا اجتهاد: مسائل اخلاقی و تهذیب نفس هم مؤثر است؟

حتماً مؤثر است. آنچه بسیار مهم است و بزرگان هم به آن توصیه می‌کنند، انجام واجب و ترک حرام و انجام مستحب به اندازهٔ مقدور است؛ البته به درس لطمه نزند و فکر می‌کنم از آیت الله بهجت در این مورد پرسیدم که فرمود مستحبات به اندازه‌ای که به درس لطمه نزند. الآن برخی راه‌هایی می‌روند که وقتشان خیلی تلف می‌شود.

• تا اجتهاد: درگیر شدن با مسائل اجتماعی وسیاسی چطور؟

تا قبل از اتمام پایه۱۰ در هیچ وادی‌ای نباید وارد شود بلکه باید فقط درس بخواند.

• تا اجتهاد: نظر شما دربارهٔ روش تحصیل در درس خارج چیست؟

روشی که در مدرسهٔ شما پیاده می‌شود، خیلی خوب است. این که یک استاد با ۵ نفر یا ۱۰ نفر بحث فقهی داشته باشد و شاگردان بتوانند اشکال کنند، خیلی موفق‌تر از درس‌های خیلی شلوغ است که طلاب نمی‌توانند اشکال مطرح کنند. البته ما در زمان تحصیل سعی می‌کردیم قبل یا بعد از درس اشکال‌هایی که به درس داشتیم را مطرح کنیم تا اشکالی باقی نماند.

• تا اجتهاد: نظرتان در مورد تبلیغ، روحانی کاروان، امامت جماعت، تدریس و مثل آن برای طلابی که اشتغال به تحصیل دارند، چیست؟ آیا به درس طلاب آسیب می‌زنند؟

روشن است که طلاب برای شناسایی نیازهای جامعه به فقه و در مجموع به حوزه باید برای این امور هم وقت بگذارد؛ البته باید اعتدال را رعایت کند. نه اینکه مثلاً سالی چند بار مشرف به عمره یا عتبات عالیات شود که در این صورت وقتش گرفته می‌شود. تدریس هم در حد اعتدال، هر چند برای یک نفر باشد؛ مفید است و طلبه را وادار به فهم مطلب می‌کند و ذهن را به جریان می‌اندازد.

• تا اجتهاد: کدام یک از مطالعه یا مباحثه را مهم‌تر می‌دانید؟

مباحثه مهم‌تر است اگر هم‌مباحثه قوی باشد و شخص را وادار به درس خواندن و و فهم مطالب کند. در واقع مباحثه در واقع تمرینی برای درس است.

• تا اجتهاد: با تشکر از این که وقتتان را در اختیار ما قرار دادید.



پژوهش فقهی

یاسر قیصری نیا

سال هفتم درس خارج

مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

حد مسافت موجب قصر

چکیده

فقهای بزرگ شیعه از قدما و معاصرین در مورد حد مسافت موجب قصر نماز بر مسافر، بحث‌های علمی مفصل داشته‌اند. در روایات یک معیار زمانی برای قصر یعنی «طی مسیر یک روز» و سه معیار مکانی، «هشت فرسخ، دو برید و ۲۴ میل» ذکر شده است که البته هر چهار معیار در زمان ائمه یکسان بوده است. امروزه هم که معیار زمانی با معیار مکانی متفاوت شده است، فقها می‌فرمایند معیار مکانی متبع است. اما این مسافت‌ها را چگونه بر واحدهای سنجش امروز تطبیق کنیم؟

یک راه این است که به سراغ کلمات فقها و اهل لغت برویم. در کلمات فقها هر میل چهار هزار ذراع معرفی شده است که اگر این ذراع را با ذراع ید حساب کنیم، چهار فرسخ بین ۲۱/۵ تا ۲۴ کیلومتر خواهد شد. این مسافت با فتوای فقهای امروز مناسب است.

در این رساله راه دیگری نیز برای به دست آوردن مسافت به کیلومتر، بیان شده است. در بسیاری از روایات وارد شده است که اهل مکه باید در عرفات نمازشان را شکسته بخوانند. فاصلهٔ بین مکه تا عرفات در زمان ائمه بیش از بیست کیلومتر نبوده است. با توجه به این مطلب به این نتیجه می‌رسیم که هشت فرسخ بیش از چهل کیلومتر نیست.

این که فقها فرموده‌اند هر میل چهار هزار ذراع است، با راه دوم منافاتی ندارد چرا که مراد از ذراع، ذراع ید نیست؛ بلکه مراد ذراع اسود است که یک واحد حکومتی بوده است که در زمان مأمون تحدید شده بود. الزامی نیست که ذراع اسود حتماً با ذراع ید مساوی باشد. پس هشت فرسخ به معیار زمان ما بیش از چهل کیلومتر نیست.

مقدمه

بسم الله الرحمن الرحیم. الحمد لله رب العالمین و الصلوة و السلام علی سید النبیین و علی آله الطیبین الطاهرین و لعنه الله علی اعدائهم اجمعین.

عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَیْنَةَ عَنِ الْفُضَیْلِ بْنِ یَسَارٍ قَالَ **سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ 7 یَقُولُ فِی حَدِیثٍ إِنَّ اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَرَضَ الصَّلَاةَ رَکْعَتَیْنِ رَکْعَتَیْنِ عَشْرَ رَکَعَاتٍ فَأَضَافَ رَسُولُ اللهِ 6 إِلَی الرَّکْعَتَیْنِ رَکْعَتَیْنِ وَ إِلَی الْمَغْرِبِ رَکْعَةً فَصَارَتْ عَدِیلَ الْفَرِیضَةِ لَا یَجُوزُ تَرْکُهُنَّ إِلَّا فِی سَفَرٍ وَ أَفْرَدَ الرَّکْعَةَ فِی الْمَغْرِبِ فَتَرَکَهَا قَائِمَةً فِی السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ فَأَجَازَ اللهُ لَهُ ذَلِکَ کُلَّهُ فَصَارَتِ الْفَرِیضَةُ سَبْعَ عَشْرَةَ رَکْعَةً... إِلَی أَنْ قَالَ وَ لَمْ یُرَخِّصْ رَسُولُ اللهِ 6 لِأَحَدٍ تَقْصِیرَ الرَّکْعَتَیْنِ اللَّتَیْنِ ضَمَّهُمَا إِلَی مَا فَرَضَ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ بَلْ أَلْزَمَهُمْ ذَلِکَ إِلْزَاماً وَاجِباً وَ لَمْ یُرَخِّصْ لِأَحَدٍ فِی شَیْءٍ مِنْ ذَلِکَ إِلَّا لِلْمُسَافِرِ وَ لَیْسَ لِأَحَدٍ أَنْ یُرَخِّصَ مَا لَمْ یُرَخِّصْهُ رَسُولُ اللهِ 6 فَوَافَقَ أَمْرُ رَسُولِ اللهِ أَمْرَ اللهِ وَ نَهْیُهُ نَهْیَ اللهِ وَ وَجَبَ عَلَی الْعِبَادِ التَّسْلِیمُ لَهُ کَالتَّسْلِیمِ لله**[1]

نماز بهترین و مهم‌ترین عمل عبادی دین ماست که در هیچ حال نباید از عبد فوت شود حتی برای غریق هم صلوة مخصوص قرار داده شده است.

برای شخص مسافر هم به جای نمازهای چهار رکعتی، نماز دو رکعتی جعل شده است. روایت شریفه‌ای که در صدر کلام ذکر شد، می‌فرماید: دو رکعتی که پیامبر اکرم 6 به نماز ظهر و عصر و عشا اضافه کردند، مختص به حاضر بوده و برای مسافر فقط همان دو رکعت تشریع الهی قرار داده شده است که طبق روایت خصال، امتنانی است از جانب خداوند نسبت به بندگانش.[2]

---

۱. «وسائل الشیعه» ٤ : ٤٦ کتاب الصلوه، ابواب اعداد الفرائض، باب ۱۳، حدیث۲

۲. ۲– «وسائل الشیعه» ۱۰: ۱۷۷، کتاب الصوم، أبواب من یصح منه الصوم، باب ۱، حدیث ۱۲.
فقد روی الصدوق فِی الْخِصَال عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ النَّوْفَلِیِّ عَنِ السَّکُونِیِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ : عَنْ رَسُولِ اللهِ 6 قَالَ إِنَّ اللهَ أَهْدَی إِلَیَّ وَ إِلَی أُمَّتِی هَدِیَّةً لَمْ یُهْدِهَا إِلَی أَحَدٍ مِنَ الْأُمَمِ کَرَامَةً مِنَ اللهِ لَنَا قَالُوا وَ مَا ذَاکَ یَا رَسُولَ اللهِ– قَالَ الْإِفْطَارُ فِی السَّفَرِ وَ التَّقْصِیرُ فِی الصَّلَاةِ فَمَنْ لَمْ یَفْعَلْ ذَلِکَ فَقَدْ رَدَّ عَلَی اللهِ عَزَّ وَ جَلَّ هَدِیَّتَه

پس از روشن شدن اصل تشریع قصر برای مسافر و اتفاق نظر علمای شیعه بر وجوب آن، اولین مسأله‌ای که در بحث صلوة مسافر باید بررسی شود، حد مسافتی است که مسافر با طی آن نمازش شکسته می‌شود. مکلفی که عازم سفر است باید قصد طی چه مسافتی را داشته باشد تا نمازش شکسته شود؟ این نوشته به دنبال آن است که پس از تعیین مسافت مشخص شده در روایات به عنوان معیار قصر، آن را با واحد امروزی یعنی «متر» تطبیق دهد.

بررسی روایات

روایات ما در این باب زیاد است و دو معیار مختلف در آنها به چشم می‌خورد.

۱. معیار زمانی «مسیرة یوم»

در بسیاری از روایات آمده است که اگر مسافر به مقدار یک روز سیر کند، نمازش شکسته می‌شود. البته مهم این است که مسیر به حدی باشد که سیر عادی قوافل– که آن زمان بیشتر با شتر بوده است– در آن به مقدار روشنایی یک روز به طول بینجامد. اگرچه مسافری این مسافت را به نصف روز یا به دو روز طی کند. از باب نمونه دو روایت در این زمینه ذکر می‌کنیم.

۱– [محمد بن الحسن الطوسی] عَنْهُ [علی بن الحسن بن الفضال] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ وَ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ جَمِیعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ **عَنْ أَبِی عَبْدِ اللهِ 7 فِی حَدِیثٍ قَالَ قُلْتُ لَهُ کَمْ أَدْنَی مَا یُقَصَّرُ فِیهِ الصَّلَاةُ قَالَ جَرَتِ السُّنَّةُ بِبَیَاضِ یَوْمٍ...**[3]

۲– وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ یَقْطِینٍ عَنْ أَخِیهِ الْحُسَیْنِ عَنْ أَبِیهِ عَلِیِّ بْنِ یَقْطِینٍ قَالَ **سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ 7 عَنِ الرَّجُلِ یَخْرُجُ فِی سَفَرِهِ وَ هُوَ فِی مَسِیرَةِ یَوْمٍ قَالَ**

---

۳. «وسائل الشیعه» ۸: ٤٥٥ کتاب الصلوه، ابواب صلوه المسافر، باب ۱، حدیث ۱۵

يَجِبُ عَلَيْهِ التَّقْصِيرُ (فِى) مَسِيرَةِ يَوْمٍ وَإِنْ كَانَ يَدُورُ فِى عَمَلِه.[4]

۲. معیار مکانی

در برخی دیگر از روایات آمده که طی مسافت هشت فرسخ موجب قصر است ولو این مسیر در کمتر یا بیشتر از یک روز طی شود. به برخی روایات آن اشاره خواهیم کرد.

هر دو معیار در زمان شارع و شاید تا قرن گذشته مساوی بوده، یعنی سیر عادی قوافل با شتر در یک روز عادی هشت فرسخ بوده است. روایاتی مانند روایت سماعه به این مطلب اشاره کرده‌اند.

قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُسَافِرِ فِى كَمْ يُقَصِّرُ الصَّلَاةَ فَقَالَ فِى مَسِيرَةِ يَوْمٍ وَ ذَلِكَ بَرِيدَانِ وَ هُمَا ثَمَانِيَةُ فَرَاسِخَ الْحَدِيث[5]

اگرچه که در همان زمان‌ها ممکن بود عده‌ای پیاده سفر کنند و در یک روز کمتر از این مقدار طی طریق کنند و عده‌ای هم با اسب‌های تندرو و خیلی بیش از این مقدار سفر کنند، ولی حدّ قصر طبق آنچه از روایات به دست می‌آید، همان سیر عادی در یک روز یعنی هشت فرسخ می‌باشد. مثلاً در روایت عبدالرحمن بن حجاج از امام صادق 7 آمده است:

... فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ بَيَاضَ يَوْمٍ يَخْتَلِفُ يَسِيرُ الرَّجُلُ خَمْسَةَ عَشَرَ فَرْسَخاً فِي يَوْمٍ وَ يَسِيرُ الْآخَرُ أَرْبَعَةَ فَرَاسِخَ وَخَمْسَةَ فَرَاسِخَ فِي يَوْمٍ قَالَ فَقَالَ إِنَّهُ لَيْسَ إِلَى ذَلِكَ يُنْظَرُ أَمَا رَأَيْتَ سَيْرَ هَذِهِ الْأَمْيَالِ بَيْنَ مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةِ- ثُمَّ أَوْمَأَ بِيَدِهِ أَرْبَعَةً وَعِشْرِينَ مِيلًا...[6]

مورد بحث این است که آیا معیار حقیقی قصر مسیرة یوم است و معیار دوم فقط ذکر یک سری عناوین مشیره برای تشخیص مسیرة یوم است یا بالعکس، معیار اصلی و واقعی هشت فرسخ است و برای تشخیص آسان آن مسیرة یوم را که برای همه قابل تشخیص بوده است، معرفی کرده‌اند؟ ثمرهٔ این

مورد بحث این است که آیا معیار حقیقی قصر مسیرة یوم است و معیار دوم فقط ذکر یک سری عناوین مشیره برای تشخیص مسیرة یوم است یا بالعکس، معیار اصلی و واقعی هشت فرسخ است و برای تشخیص آسان آن مسیرة یوم را که برای همه قابل تشخیص بوده است، معرفی کرده‌اند؟

بحث در زمان ما روشن می‌شود که سیر معمولی قوافل با اتوبوس است که در یک روز حدود هزار کیلومتر طی می‌کنند. بنابر نظر اول در سفرهای بین هشت فرسخ تا هزار کیلومتر نماز تمام است و بنا بر نظر دوم شکسته است. اگر نظر اول صحیح باشد و مسیرة یوم معیار اصلی باشد دیگر بحث از اینکه هشت فرسخ چند کیلومتر است امروزه به درد نمی‌خورد. بلکه آنچه باید روشن شود این است که مقدار سیر قوافل عادیه (اتوبوس) در یک روز چقدر است. اما طبق نظر دوم که معیار اصلی را هشت فرسخ می‌داند این باید مشخص شود که هشت فرسخ دقیقاً چند کیلومتر است.

به نظر می‌آید همان‌گونه که مشهور قائل شده‌اند، نظر دوم صحیح باشد. چون هشت فرسخ یک معیار دقیق و منضبط بوده که می‌توانسته به عنوان ملاک قصر قرار گیرد ولی در عین حال تشخیص آن با وسایل آن روز بسیار مشکل بوده است. اما معیار مسیرة یوم اگر چه دقیق و منضبط نبوده، لکن معیاری راحت و قابل تشخیص برای همگان بوده است. به همین جهت به عنوان یک طریق برای به دست آوردن معیار اصلی منضبط یعنی هشت فرسخ بیان شده است.

بهتر است در مورد این بحث که ما را از پیگیری موضوع اصلی رساله وا می‌دارد، اطالهٔ کلام ننموده و بر طبق نظر دوم یعنی همان رأی مشهور بحث را دنبال کنیم.

در مورد معیار مکانی در روایات سه بیان آمده است.

۴. همان، حدیث ۱۶

۵. همان، حدیث ۸

۶. همان، حدیث ۱۵

اینکه در برخی روایات مسافت موجب قصر را چهار فرسخ یا یک برید یا دوازده میل دانسته به اعتبار این است که مجموع ذهاب و ایاب دو برابر می‌شود

الف) هشت فرسخ

فرسخ، فارسی معرّب است و در اصل فرسنگ یا پرسنگ بوده است. در نهایه ابن‌أثیر آمده است:

«کلّ شیء کثیر لا ینقطع، فرسخ، و فراسخ اللیل و النهار ساعاتها و أوقاتها، و الفرسخ من المسافة المعلومة فی الأرض، مأخوذ منه»[۷]

در برخی از روایات هشت فرسخ، معیار قصر معرفی شده مانند:

الف- [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَن] عَنْهُ [الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِید] عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُسَافِرِ فِي كَمْ يُقَصِّرُ الصَّلَاةَ فَقَالَ فِي مَسِيرَةِ يَوْمٍ وَ هِيَ ثَمَانِيَةُ فَرَاسِخَ الْحَدِيثَ[۸]

ب- وَ فِی عُیُونِ الأَخْبَارِ (بِأَسَانِیدَ تَأْتِی) عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ الرِّضَا 7 فِی كِتَابِهِ إِلَى الْمَأْمُونِ وَ التَّقْصِيرُ فِی ثَمَانِيَةِ فَرَاسِخَ وَ مَا زَادَ وَ إِذَا قَصَّرْتَ أَفْطَرْتَ[۹]

ب) ۲۴ میل

میل در لغت به معنای مناری است که به عنوان علامت برای مسافر و غیر او در زمین نصب می‌شد. مثلاً در مسعی برای مشخص کردن قسمتی که سعی به صورت هروله انجام می‌شود، دو عمود یکی در ابتدا و دیگری در انتها نصب کرده بودند که به آنها «المیلان الاخضران» گفته می‌شد.[۱۰]

برای برخی مسافت‌های طولانی مثل مسیر مکه و مدینه یا مسیر مکه تا عرفات به فاصلهٔ مشخصی این میل‌ها را نصب می‌کردند که بعدها به فاصله ما بین دو عمود یک میل اطلاق شد.

طبق برخی روایات طی مسافت ۲۴ میل موجب قصر صلوة است مانند:

الف- [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَن] بِإِسْنَادِهِ عَنْ (عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ) بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عِيصِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ 7 قَالَ فِي التَّقْصِيرِ حَدُّهُ أَرْبَعَةٌ وَ عِشْرُونَ مِيلاً.[۱۱]

ب- [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ (عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ) بْنِ فَضَّال] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ وَ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ 7 فِي حَدِيثٍ قَالَ قُلْتُ لَهُ كَمْ أَدْنَى مَا يُقَصَّرُ فِيهِ الصَّلَاةُ قَالَ جَرَتِ السُّنَّةُ بِبَيَاضِ يَوْمٍ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ بَيَاضَ يَوْمٍ يَخْتَلِفُ يَسِيرُ الرَّجُلُ خَمْسَةَ عَشَرَ فَرْسَخاً فِي يَوْمٍ وَ يَسِيرُ الْآخَرُ أَرْبَعَةَ فَرَاسِخَ وَ خَمْسَةَ فَرَاسِخَ فِي يَوْمٍ قَالَ فَقَالَ إِنَّهُ لَيْسَ إِلَى ذَلِكَ يُنْظَرُ أَمَا رَأَيْتَ سَيْرَ هَذِهِ الْأَمْيَالِ بَيْنَ مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةِ- ثُمَّ أَوْمَأَ بِيَدِهِ أَرْبَعَةً وَ عِشْرِينَ مِيلاً...[۱۲]

ج) بریدان

برید به معنای رسول است. یعنی کسی که برای بردن نامه‌ها فرستاده می‌شد. این رسول‌ها با مرکبی راه می‌افتادند، پس از طی مسافتی مشخص به کاروانسرایی می‌رسیدند مرکب خود را عوض می‌کردند و دوباره حرکت می‌کردند و یا اینکه نامه را به رسول دیگری می‌سپردند تا او ببرد. بعداً برید به فاصلهٔ بین این دو استراحتگاه اطلاق شد. مرحوم ابن ادریس در سرائرمی‌فرماید:

و أصل البرید انّهم ینصبون فی الطرق أعلاما فإذا بلغ بعضها راکب البرید نزل عنه و سلّم ما معه من الکتب الی غیره فکان ما به من الحرّ و التعب یبرد فی

۷. نقل از کتاب «مدارک العروة»، ج۱۹، ص: ۵۱
۸. «وسائل الشیعه» ۸: ۴۵۳ کتاب الصلوه، ابواب صلوه المسافر، باب ۱، حدیث ۱۳، و باب ۴، حدیث ۴
۹. همان، باب ۱، حدیث ۶
۱۰. «اللباب شرح الکتاب» ج ۱، ص۱۸۶
۱۱. «وسائل الشیعه» ۸: ۴۵۴ کتاب الصلوه، ابواب صلوه المسافر، باب ۱، حدیث ۱۴
۱۲. همان، حدیث ۱۵

ذلک أو ینام فیه الراکب و النوم یسمّی بردا فیسمّی ما بین الموضعین بریدا و انّما الاصل: الموضع الذی ینزل فیه الراکب ثم قیل للدابّة و انّما کانت البرد للملوک ثمّ قیل للسیر برید.[۱۳]

در لسان العرب از قول زمخشری و همچنین در وافیِ فیض کاشانی به نقل از نهایه ابن اثیر آمده است:

البرید کلمة فارسیّة یراد بها فی الاصل البغل و أصلها (بریدۀ دم) ای: محذوف الذنب لان بغال البرید کانت محذوفة الاذناب کالعلامة لها فأعربت و خفّفت ثمّ سمّی الرسول الذی یرکبه بریدا و المسافة التی بین السکین بریدا و السکة موضع کان یسکنه الفیوج المرتّبون من بیت أو قبّة أو رباط و کان یرتّب فی کلّ سکّة بغال.[۱۴]

در برخی روایات آمده است که مسافت موجب قصر دو برید است. مانند:

الف- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِى عُمَيْرٍ عَنْ أَبِى أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عَبْدِاللهِ 7 قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ التَّقْصِيرِ قَالَ فَقَالَ فِي بَرِيدَيْنِ أَوْ بَيَاضِ يَوْمٍ.[۱۵]

ب- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِى بَصِيرٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِاللهِ 7 فِي كَمْ يُقَصِّرُ الرَّجُلُ قَالَ فِي بَيَاضِ يَوْمٍ أَوْ بَرِيدَيْنِ.[۱۶]

تنبیهات

در ادامه به تنبیهاتی در مورد این بحث اشاره می‌کنیم.

تنبیه اول

مطلبی را که برخی روایات بدان اشاره داشته و مورد فتوای اصحاب هم هست، این است که لازم نیست این مسافت‌ها امتدادی باشند. به خلاف برخی اهل سنت که می‌گویند مسافت باید امتدادی باشد. یعنی اگر مسافت بین مبدأ و مقصد بدون لحاظ برگشت به حدّ مسافت شرعی برسد، نماز شکسته می‌شود و الا، خیر. امّا فقهای شیعه مسافت تلفیقی را هم موجب قصر می‌دانند یعنی مجموع رفت و برگشت اگر به حدّ هشت فرسخ یا ۲۴ میل یا دو برید رسید موجب قصر صلوة است.[۱۷] (البته اختلافاتی وجود دارد که آیا باید مسیر رفت یا هر یک از رفت و برگشت جداگانه نصف این مقدار باشد یا اینکه چنین شرطی وجود ندارد.)

پس اینکه در برخی روایات مسافت موجب قصر را چهار فرسخ[۱۸] یا یک برید[۱۹] یا دوازده میل[۲۰] دانسته به اعتبار این است که مجموع ذهاب و ایاب دو برابر می‌شود.

تنبیه دوم

از روایات وکلمات لغویین فهمیده می‌شود که سه مقیاس ذکر شده دقیقاً با هم برابرند. یک برید

---

۱۳. «سرائر» ج۱، ص ۳۲۸

۱۴. «لسان العرب» ج۳، ص ۸۶ و «الوافی» ج۱۲ ص ۴۸۲

۱۵. «وسائل الشیعه» ۸: ۴۵۳ کتاب الصلوه، ابواب صلوه المسافر، باب ۱، حدیث ۷

۱۶. همان، حدیث ۱۱ و ۱۲

۱۷. روایاتی مانند روایت زیر به کفایت مسافت تلفیقی دلالت می‌کنند: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ 7 عَنِ التَّقْصِيرِ فَقَالَ بَرِيدٌ ذَاهِبٌ وَ بَرِيدٌ جَائِيٌ وَ كَانَ رَسُولُ اللهِ 6 إِذَا أَتَى ذُبَاباً قَصَّرَ وَ ذُبَابٌ عَلَى بَرِيدٍ وَ إِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ إِذَا رَجَعَ كَانَ سَفَرُهُ بَرِيدَيْنِ ثَمَانِيَةَ فَرَاسِخَ «وسائل الشیعه ۸: ۴۶۱ کتاب الصلوه أبواب صلاة المسافر، باب ۲، حدیث ۱۳ و ۱۴»

۱۸. «وسائل الشیعه» ۸ : ۴۵۸، کتاب الصلوه، ابواب صلاة المسافر، باب ۲، حدیث ۵
مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِى الْخَطَّابِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْفَضْلِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ 7 عَنِ التَّقْصِيرِ فَقَالَ فِى أَرْبَعَةِ فَرَاسِخَ

۱۹. «وسائل الشیعه» ۸ : ۴۶۴، کتاب الصلوه، ابواب صلاة المسافر، باب ۳، حدیث ۵
مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ 7 فِى كَمْ أُقَصِّرُ الصَّلَاةَ فَقَالَ فِى بَرِيدٍ أَ لَا تَرَى أَنَّ أَهْلَ مَكَّةَ- إِذَا خَرَجُوا إِلَى عَرَفَةَ كَانَ عَلَيْهِمُ التَّقْصِيرُ

۲۰. «وسائل الشیعه» ۸ : ۴۵۶، کتاب الصلوه، ابواب صلاة المسافر، باب ۲، حدیث ۳
مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ أَبِى أُسَامَةَ زَيْدٍ الشَّحَّامِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ 7 يَقُولُ يُقَصِّرُ الرَّجُلُ الصَّلَاةَ فِى مَسِيرَةِ اثْنَيْ عَشَرَ مِيلاً

آنچه مهم و هدف از تدوین این رساله است، تبدیل این مسافت‌ها (میل، فرسخ و برید) به کیلومتر است که مقیاس رایج عصر ما می‌باشد

چهار فرسخ است و هر فرسخی سه میل. پس چهار فرسخ می‌شود دوازده میل. برخی از این روایات عبارتند از:

۱- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ 7 قَالَ التَّقْصِيرُ فِي بَرِيدٍ وَ الْبَرِيدُ أَرْبَعَةُ فَرَاسِخَ.[۲۱]

۲- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ (عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ) بْنِ فَضَّالٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ وَ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ 7 فِي حَدِيثٍ قَالَ قُلْتُ لَهُ كَمْ أَدْنَى مَا يُقَصَّرُ فِيهِ الصَّلَاةُ... ثُمَّ أَوْمَأَ بِيَدِهِ أَرْبَعَةً وَ عِشْرِينَ مِيلًا يَكُونُ ثَمَانِيَةَ فَرَاسِخَ.[۲۲]

۳- در مرسلهٔ فقیه به هر سه معیار اشاره شده است:

قَالَ الصَّادِقُ 7 إِنَّ رَسُولَ اللهِ 6 لَمَّا نَزَلَ عَلَيْهِ جَبْرَئِيلُ بِالتَّقْصِيرِ قَالَ لَهُ النَّبِيُّ 6 فِي كَمْ ذَلِكَ فَقَالَ فِي بَرِيدٍ فَقَالَ وَ كَمِ الْبَرِيدُ قَالَ مَا بَيْنَ ظِلِّ عَيْرٍ إِلَى فَيْءِ وُعَيْرٍ- فَذَرَعَتْهُ بَنُو أُمَيَّةَ- ثُمَّ جَزَّءُوهُ عَلَى اثْنَيْ عَشَرَ مِيلًا فَكَانَ كُلُّ مِيلٍ أَلْفاً وَ خَمْسَمِائَةِ ذِرَاعٍ وَ هُوَ أَرْبَعَةُ فَرَاسِخَ[۲۳]

در مجمع البحرین نیز آمده است:

البرید- بالفتح- علی فعیل: أربعة فراسخ اثنی عشر میلا و قد روی فرسخین ستّة أمیال و المشهور الذی علیه العمل خلافه.[۲۴]

البته در تعداد کمی از روایات خلاف این آمده است لکن علاوه بر ضعف سند برخی، مورد اعراض اصحاب نیز بوده‌اند.

تنبیه سوم

در بین فقهای اهل سنت در تحدید مسافت اختلاف نظر وجود دارد. ابوحنیفه مسافت را سه مرحله می‌داند (هر مرحله‌ای هشت فرسخ است وسه مرحله ۲۴ فرسخ). برخی مسافت را دو مرحله می‌دانند.

داوود ظاهری می‌گوید مطلق ضرب فی الارض موجب قصر است به استناد آیهٔ شریفه ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ...[۲۵]﴾.[۲۶] لکن علمای شیعه در تحدید مسافت به هشت فرسخ اتفاق نظر دارند.

نکته‌ای در پایان این بحث قابل ذکر است که در مورد روایات مذکور در بحث بررسی سندی انجام ندادیم چون برای هر یک از معیارهای مکانی و زمانی روایات متعددی وجود دارد که در بین آنها روایات صحیحه هم موجود است. لذا اگر هم یک روایت از جهت سند دچار ضعف بود روایت صحیحهٔ جایگزین وجود دارد.

تطبیق معیار شرعی قصر بر واحد امروزی

آنچه مهم و هدف از تدوین این رساله است، تبدیل این مسافت‌ها (میل، فرسخ و برید) به کیلومتر است که مقیاس رایج عصر ما می‌باشد. برای نیل به این هدف از دو راه می‌توان استفاده کرد.

راه اول

به سراغ آنچه که از روایات یا کلمات فقهای قدیم و یا کتب اهل لغت برای روشن کردن این مقدار به دست می‌آید، برویم.

---

۲۱. «وسائل الشیعه» ۸ : ۴۵۶، کتاب الصلوه، ابواب صلاة المسافر، باب ۲، حدیث ۱

۲۲. همان، باب ۱، حدیث ۱۵

۲۳. همان، باب ۲، حدیث ۱۶

۲۴. «مجمع البحرین» ج۳ ص۱۳

۲۵. سوره نساء: ٤، آیه ۱۰۲

۲۶. لاحظ فی أقوال العامة بالنسبة إلی تحدید المسافة: «عمدة القاریٔ» ج ۳ ص ۵۳۱ و«المجموع للنووی» ج ٤ ص ۳۲۵. و قد نقلها المحقق البحرانی فی «الحدائق» ج ۱۱ ص ۲۹۶

الف: کلمات فقها و لغویین

در کتب فقها و برخی کتب لغت[۲۷]، هر میل چهار هزار ذراع معرفی شده است که این تحدید را صاحب مدارک و صاحب کفایه[۲۸] مورد قطع علما دانسته‌اند و بسیاری همچون محقق و علامه[۲۹] آن را مشهور بین مردم یا مشهور نزد فقها می‌دانند.

صاحب مدارک می‌فرماید:

> و قد قطع الأصحاب بأن قدره أربعة آلاف ذراع، و فی کلام بعض أهل اللغة دلالة علیه[۳۰]

در شرایع نیز آمده است:

> و المیل أربعة آلاف ذراع بذراع الید الذی طوله أربع و عشرون إصبعا تعویلا علی المشهور بین الناس[۳۱]

شاید اولین کتاب فقهی که هر میل را چهار هزار ذراع معرفی کرده است، سرائر به نقل از مسعودی در مروج الذهب باشد. ایشان می‌فرماید:

> و حدّ السفر الذی یجب معه التقصیر بریدان و البرید أربعة فراسخ و الفرسخ ثلاثة أمیال و المیل أربعة آلاف ذراع علی ما ذکره المسعودی فی کتاب مروج الذهب فإنّه قال: المیل أربعة آلاف ذراع بذراع الاسود و هو الذراع الذی وضعه المأمون لذرع الثیاب و مساحة البناء و قسمة المنازل و الذراع أربعة و عشرون إصبعا.[۳۲]

شهرت یا اتفاق نظر همه علمای بعد را می‌توان ناشی از نقل مسعودی دانست چرا که مسعودی نزدیک زمان مأمون می‌زیسته است. لذا علما تحدید او را به خاطر قرب عهد به روایات مورد قبول می‌دانند.

اما ابن زهره در غنیه هر میل را سه هزار ذراع

فقهای ما نسبت به تحدیدات مذکور در روایات دو دیدگاه داشته‌اند. عده‌ای این تحدیدات را دقیق و تحقیقی دانسته‌اند و در مقابل عده‌ای دیگر اینها را یک سری معیارهای تقریبی و مبتنی بر مسامحات عرفیه دانسته‌اند

معرفی کرده و فرموده است:

> والفرسخ ثلاثة امیال و المیل ثلاثة آلاف ذراع.[۳۳]

برای این کلام ابن زهره هیچ شاهدی در روایات نیست فقط در لغت می‌توان برای وی شاهدی پیدا کرد. فیروز آبادی در قاموس آورده است:

> المیل بالکسر: الململول و قدر مدّ البصر، و منار یبنی للمسافر أو مساحة من الأرض متراخیة بلا حدّ، أو مئة ألف إصبع إلا أربعة آلاف إصبع، أو ثلاثة أو أربعة آلاف ذراع بحسب اختلافه فی الفرسخ هل هو تسعة آلاف ذراع بذراع القدماء، أو اثنی عشر ألف ذراع بذراع المحدثین.[۳۴]

از عبارت قاموس معلوم می‌شود که میل نزد قدما سه هزار ذراع بوده است لکن نزد متأخرین چهار هزار ذراع است. اما این اختلاف مضر به نتیجه نیست چرا که ذراع متأخرین سه چهارم ذراع قدما بوده است. هر ذراع نزد قدما به مقدار۳۲ انگشت در کنار هم است و نزد متأخرین طول هر ذراع ۲۴ انگشت است پس هم قدما و هم متأخرین هر میل را ۹۶ هزار انگشت می‌دانند. فیومی در مصباح به این مطلب اشاره کرده و گفته است:

> المیل بالکسر فی کلام العرب مقدار مد البصر من الأرض قاله الأزهری، و المیل عند القدماء من أهل الهیئة ثلاثة آلاف ذراع و عند المحدّثین أربعة آلاف ذراع، و الخلاف لفظی فإنهم اتفقوا علی ان مقداره ست و تسعون ألف إصبع، و الإصبع سبع

۲۷. «مجمع البحرین» ج۵ ص۴۷۶، «المنجد» ص ۷۸۲ مادّة میل و...
۲۸. «کفایة الأحکام» ج۱ ص۱۵۶
۲۹. «منتهی» ج ۶ ص ۳۳۵
۳۰. «مدارک الأحکام» ج۴ ص ۴۳۰
۳۱. «شرائع الإسلام» ج۱ ص ۱۲۲
۳۲. «سرائر» ج۱ ص ۳۲۸
۳۳. «غنیة النزوع» ص ۷۴
۳۴. «القاموس المحیط» ج۴، ص ۵۳

«ست» شعیرات بطن کل واحدة إلی ظهر الأخری و لکن القدماء یقولون الذراع اثنتان و ثلاثون إصبعا و المحدّثون یقولون اربع و عشرون إصبعا، فإذا قسم المیل علی رأی القدماء کل ذراع اثنین و ثلاثین کان المتحصل ثلاثة آلاف ذراع، و ان قسم علی رأی المحدّثین أربعا و عشرین کان المتحصل أربعة آلاف ذراع، و الفرسخ عند الکل ثلاثة أمیال.[۳۵]

تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که جمیع یا مشهور فقها و لغویین هر میل را چهار هزار ذراع جدید یا سه هزار ذراع قدیم می‌دانند که مجموعاً ۹۶ هزار اصبع می‌شود.

ب: روایات

اما روایات چنانچه گفته شد برید، فرسخ و میل را ذکر کرده‌اند و تحدید دیگری در آنها به چشم نمی‌خورد مگر دو روایت مرسله که میل را به ذراع مشخص کرده‌اند. این دو حدیث عبارتند از:

۱- روایت کافی: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْخَزَّازِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عنْ أبي عبْدالله 7 قال بيْنا نحْنُ جُلوسٌ و أبي عنْد والٍ لبني أُميّة على الْمدينة. إذْ جاء أبي فجلس فقال كُنْتُ عنْد هذا قُبيْلُ فساءلهُمْ عن التّقْصير فقال قائلٌ منْهُمْ في ثلاثٍ و قال قائلٌ منْهُمْ يوْمٍ و ليْلةٍ و قال قائلٌ منْهُمْ روْحةٍ فسألني فقُلْتُ لهُ إنّ رسُول الله 6 لمّا نزل عليْه جبْرئيلُ بالتّقْصير قال لهُ النّبيُّ 6 في كمْ ذاك فقال في بريدٍ قال و أيُّ شيْءٍ الْبريدُ فقال ما بيْن ظلّ عيْرٍ إلى فيْءِ وُعيْرٍ. قال ثُمّ عبرْنا زماناً ثُمّ رأى [رُؤي] بنُو أُميّة يعْملُون أعْلاماً على الطّريق و أنّهُمْ ذكرُوا ما تكلّم به أبُو جعْفرٍ ع. فذرعُوا ما بيْن ظلّ عيْرٍ إلى فيْءِ وُعيْرٍ. ثُمّ جزّءُوهُ على اثْنيْ عشر ميلاً فكانتْ ثلاثة آلافٍ و خمْسمائة ذراعٍ كُلُّ ميلٍ فوضعُوا الْأعْلام فلمّا ظهر بنُو هاشمٍ. غيّرُوا أمْر بني أُميّة غيْرةً لأنّ الْحديث هاشميٌّ فوضعُوا إلى جنْب كلّ علمٍ علما.[۳۶]

۲- روایت فقیه: قَالَ الصَّادِقُ 7 إِنَّ رَسُولَ اللهِ 6 لَمَّا نَزَلَ عَلَيْهِ جَبْرَئِيلُ بِالتَّقْصِيرِ قَالَ لَهُ النَّبِيُّ 9 فِي كَمْ ذَلِكَ فَقَالَ فِي بَرِيدٍ فَقَالَ وَ كَمِ الْبَرِيدُ قَالَ مَا بَيْنَ ظِلِّ عَيْرٍ إِلَى فَيْءِ وُعَيْرٍ. فَذَرَعَتْهُ بَنُو أُمَيَّةَ. ثُمَّ جَزَّءُوهُ عَلَى اثْنَيْ عَشَرَ مِيلاً فَكَانَ كُلُّ مِيلٍ أَلْفاً وَ خَمْسَمِائَةِ ذِرَاعٍ وَ هُوَ أَرْبَعَةُ فَرَاسِخَ.[۳۷]

این دو روایت از جهت سندی ضعیفند. زیرا هر دو روایت، مرسله هستند. روایت دوم از مرسلات فقیه است که شیخ صدوق آن را با عبارت «قال الصادق» بیان کرده است نه با عبارت «روی عن». گرچه برخی علما قائل به حجیّت این قسم از مرسلات فقیه هستند، لکن بنابر تحقیق هیچ یک از مرسلات فقیه حجیت ندارند. و عبارت «قال الصادق 7» با عبارت «روی عن الصادق 7» هیچ تفاوتی ندارد.

دو روایت از جهت دلالی نیز خالی از اشکال نیستند، چرا که هر دو روایت، از یک واقعه حکایت می‌کنند ولی روایت اول هر میل را ۳۵۰۰ ذراع، و روایت دوم ۱۵۰۰ ذراع بیان کرده است، به هرحال این دو روایت را در مقابل قطع یا شهرت بین علما -مبنی بر چهار هزار ذراع بودن یک میل- یا باید توجیه کرد یا کنار گذاشت.

اما اینکه هر ذراع چند سانتیمتر است به طور دقیق مشخص نیست. یک سانتیمتر کم و زیاد در ذراع باعث ایجاد اختلاف حدود یک کیلومتر در هشت فرسخ می‌شود. همین که ذراع نزد قدما به طول ۳۲ انگشت و نزد متأخرین به طول ۲۴ انگشت است می‌رساند که ذراع حدّ مشخص و منضبطی ندارد. بی‌انضباط‌تر از ذراع، انگشت و شعیر و شعر برذون است که در کلام فقها و لغویین آمده است. بنابراین با این معیار غیر منضبط برای تعیین مسافت شرعی در مهم‌ترین رکن دین یعنی نماز چه باید کرد؟

دیدگاه فقها در مورد تحدیدات روایات

۳۵. «المصباح» ج ۲ ص ۱۵۵

۳۶. «وسائل الشیعه» ۸ : ٤٦٠، کتاب الصلوه، ابواب صلاة المسافر، باب ۲، حدیث ۱۳

۳۷. «وسائل الشیعه» ۸ : ٤٦٠، کتاب الصلوه، ابواب صلاة المسافر، باب ۲، حدیث ۱٦

فقهای ما نسبت به تحدیدات مذکور در روایات دو دیدگاه داشته‌اند. عده‌ای این تحدیدات را دقیق و تحقیقی دانسته‌اند و در مقابل عده‌ای دیگر اینها را یک سری معیارهای تقریبی و مبتنی بر مسامحات عرفیه دانسته‌اند.

کلام مرحوم سید یزدی

صاحب عروه بعد از اینکه در مسأله اول از صلوة مسافر هر فرسخ را سه میل و هر میل را چهار هزار ذراع بیان کرده است، در مسأله دوم می‌فرماید:

لو نقصت المسافة عن ثمانية فراسخ و لو يسيرا، لا يجوز القصر فهى مبنية على التحقيق لا المسامحة العرفية نعم لا يضر اختلاف الأذرع المتوسطة فى الجملة كما هو الحال فى جميع التحديدات الشرعية[۳۸]

مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری، آقای حکیم، آقای خویی و آقای گلپایگانی در حاشیه فرموده‌اند که ذراع متوسط و متعارف باید حساب شود و چون خود ذراع‌های متوسط مختلف هستند، پس معیار اقل مصادیق متعارف است.

کلام مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری

مثلاً مرحوم آقای حائری می‌فرمایند:

لا إشكال فى ان الذراع الواقع فى تحديد الأميال محمول على المتوسط المتعارف كما انه الحال فى الإصبع الواقع فى تحديد الذراع و لكنه لا شبهة فى اختلاف افراد المتوسط زيادة و نقصانا و لو يسيرا و المدار على أقل ما يصدق عليه عرفا و يلغوا الزائد و ان علم بأنه غير زائد بالنسبة إلى فرد آخر من المتوسط و ذلك من جهة انه لو صدق تحقق ثمانية فراسخ بملاحظة فرد من افراد الذراع المتوسط يقتضى إطلاق الأدلة وجوب القصر على كل من قصد هذا المقدار.[۳۹]

و چند سطر بعد می‌فرمایند:

و لا شك فى ان الإطلاق فى هذه الصورة يقتضى الاكتفاء بأقل مصداق وقع منها و عدم انطباق الطبيعة بملاحظة ذراع أخر لا يوجب عدمه رأسا و المفروض ان مقتضى الإطلاق كفاية أصل التحقق.[۴۰]

این علما معیار تشخیص میل را همان ذراع ید دانسته‌اند که از آرنج تا نوک انگشت میانی است و فرموده‌اند که این یک معیار تدقیقی است نه تسامحی. البته ذراع کبیر یا صغیر غیر متعارف معیار نیست؛ بلکه معیار، ذراع متوسط و آن هم اقل افراد آن است.

ایشان معیار را تا حدودی منضبط‌تر کردند؛ لکن هنوز هم از بی‌انضباطی در نیامده است. بالأخره اقل ذراع متوسط چند سانتیمتر است؟ هیچ کدام تحدید نفرموده‌اند. علاوه بر این اصلاً ممکن نیست! چرا که نمی‌توان گفت اقل ذراع متوسط دقیقاً فلان مقدار است و اگر نیم سانتیمتر کمتر شد غیر متعارف است. (نیم سانتیمتر در هشت فرسخ حدود نیم کیلومتر تاثیر می‌گذارد.) به همین جهت برخی علما مثل مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی این مسافت‌ها را مسامحی و غیر دقیق می‌دانند.

کلام مرحوم سید اصفهانی

ایشان فرموده‌اند که این مسافت‌ها مثل تحدیدات شرعیه دیگر همچون کر و مانند آن نیستند که معیار تحقیقی باشند؛ بلکه یک معیار تقریبی هستند. چون احراز فرسخ به نحو دقیق برای عامهٔ مکلفین ممکن نیست. شاهد اینکه امام صادق 7 در روایت ابن ابی عمیر فرمودند که پیامبر اکرم 6 حدّ امیال را از ظل عیر تا ظل وعیر ـ که دو کوه در مدینه هستندـ قرار داد. در صورتی می‌توان میل را به فاصله بین دو کوه تحدید کرد که تحدید تقریبی باشد.

ایشان در ادامه می‌فرمایند:

و بالجمله لا يمكن ان يكون المدارعلى ثمانية فراسخ تحقيقىّ مع اختلاف الذراع و الأصابع و الشعيرات التى حدود الأميال بها. هذا مضافا باختلاف ما ورد فى تفسير الميل من أهل اللغة، و ما ورد فى رواية زرارة عن الصادق 7 فى كون كلّ ميل ألفا و خمسمائة ذراع[۴۱] و ما ورد عنه 7 فى

۳۸. «العروة الوثقى» ج۲ ص ۱۱۳
۳۹. «کتاب الصلوة» ص ۵۸۹
۴۰. همان ص ۵۹۰
۴۱. «وسائل الشیعه» ۸ : ٤٦٠، کتاب الصلوه، ابواب صلاة المسافر، باب ۲، حدیث ۱٦

كون الميل ثلاثة آلاف و خمسمائة ذراع[٤٢].
و هذان الخبران و إن وجب إرجاعهما إلى أمر واحد- لأنّه لا يمكن الأخذ بكلا التحديدين- إلا أنّه يدلّان على أنّه ليس المدار على التحقيق، و إلّا لجعلوا : التحديد بأمر لا يمكن أن يتفاوت، كما فى الأشبار و الأرطال فى الكرّ.
هذا مع أنّ الفرسخ و إن حدّد بثلاثة أميال إلّا أنّ الميل لم يحدّد فى الأخبار، فيرجع إلى ما يسمّيه العرف، و الظاهر أنّ الموضوع له للميل تقريبىّ، لأنّهم فسّروه بمدّ البصر من الأرض[٤٣] أو بمقدار يتميّز به الفارس من الراجل. و معلوم أنّ هذا المعنى- بحسب الموضوع- هو المعنى الشامل لمقدار خاص لا يضرّ الزيادة و القلّة يسيرا، و ليس من قبيل المنّ و الحقّة اللذين وضعا لمقدار خاصّ لا يصدق على غيره إلّا بالمسامحة.»[٤٤]

بنابراين اگر فرسخ مثلا ٥/٥ كيلومتر باشد، هشت فرسخ مى‌شود ٤٤ كيلومتر. ولى عرف فاصله ٤٣ كيلومتر را هم هشت فرسخ مى‌داند. طبق نظر ايشان كه اين تحديدها تقريبى هستند، در فاصلۀ ٤٣ كيلومترى هم نماز شكسته است؛ چون عرفاً هشت فرسخ طى كرده است. اما طبق نظر صاحب عروه و برخى محشّين، اگر ذره‌اى هم از ٤٤ كيلومتر كمتر شود، نماز تمام است.
برخى از عبارات مرحوم آقاى خويى نيز موافق اين كلام مرحوم سيد اصفهانى است.

كلام مرحوم آقاى خويى

ايشان مى‌فرمايند:
و أمّا تحديد الميل فلم يذكر فى شىء من النصوص ما عدا رواية واحدة و هى مرسلة الخزاز المشتملة على تحديده بثلاثة آلاف و خمسمائة ذراع،[٤٥]و هو خلاف ما هو المشهور بين الفقهاء و اللّغويين[٤٦] من تحديده بأربعة آلاف ذراع.

البته ايشان به مرسلۀ فقيه[٤٧] اشاره نكرده‌اند با اينكه روايت فقيه هم ميل را به هزار و پانصد ذراع تحديد كرده.
و بعد ازآنكه از فقها تحديد ميل و ذراع و انگشت و شعر و شعير را نقل كرده است، مى‌فرمايد:
و لكنّك خبير بأنّ الأحكام الشرعية لا تبتنى على مثل هذه التدقيقات العقلية التى لا تندرج تحت ضابط معيّن، و ربما يوجب الاختلاف اليسير بين شعرة و شعرة، أو شعيرة و مثلها، أو ذراع و ذراع اخرى الفرق الكثير بالإضافة إلى المجموع، إذ لا ريب أنّ هذه الأُمور تختلف صغراً و كبراً، طولاً و قصراً...
و على الجملة لا نعرف وجهاً لهذه التدقيقات، و لا يترتّب على تحقيقها أثر شرعى، بل العبرة بصدق الفرسخ أو الميل عرفاً، و النصوص تشير إلى الأمر العادى المتعارف من مسيرة يوم، أو بياض النهار، أو شغل اليوم، أو مسير الجمال، أو ثمانية فراسخ، و نحوها من العناوين التى يعرفها أهل العرف و المحاورة. فالمدار على الصدق العرفى.[٤٨]

در رسالۀ ايشان آمده كه چهار فرسخ مقدارى كمتر از ٢٢ كيلومتر است. يعنى تقريباً هر ميلى هزار و هشتصد متر (يا چند متر بيشتر) و هر فرسخى كمتر از ٥/٥ كيلومتر است يعنى حدود ٥٤٠٠ متر.
مرحوم شهيد صدر هم چهار فرسخ را دقيقاً ٢١٦٠٠ متر معرفى كرده‌اند[٤٩] يعنى هر ميلى ١٨٠٠ متر و هر فرسخى ٥٤٠٠ متر. شايد وجه ايشان هم بر اين تحديدات همان رجوع به عرف باشد. البته در كتب لغت كه مراجعه كرديم، تحديد ميل به ١٨٠٠ متر پيدا نكرديم.

---

٤٢. همان، حديث ١٣
٤٣. «القاموس المحيط» ج ٤ ص ٥٣ مادّة: مال.
٤٤. «صلوة المسافر» ص ٣١
٤٥. «وسائل الشيعه» ٨ : ٤٦٠، كتاب الصلوه، ابواب صلاة المسافر، باب ٢، حديث ١٣
٤٦. قبلا به تعدادى از آنها اشاره شد.
٤٧. «وسائل الشيعه» ٨ : ٤٦٠، كتاب الصلوه، ابواب صلاة المسافر، باب ٢، حديث ١٦
٤٨. «موسوعه الامام الخويى» ج ٢٠ ص ٢٨ و٢٩.
٤٩. «الفتاوى الواضحه» باب صلوه المسافر.

بررسی میل در لغت

در کتاب الاوزان و المقادیر آمده که میل بر سه قسم است:

میل شرعی، میل انگلیسی و میل بحری.

میل شرعی همان است که به ذراع تحدید شده است و مرحوم آقای خویی فرمودند به خاطر عدم انضباط آن سراغ میل عرفی می‌رویم.

میل بحری هم در این کتاب به نقل از مؤلف رفیق الطلاب[50] ۱۸۵۱ متر و اندی تحدید شده که دوازده میل (چهار فرسخ) آن بیش از ۲۲ کیلومتر می‌شود و حال آنکه مرحوم آقای خویی و شهید صدر به کمتر از ۲۲ کیلومتر معرفی کرده‌اند. علاوه بر این‌که میل بحری همیشه مقید به بحری می‌آید و میل مطلق به آن گفته نمی‌شود.

اما در مورد میل انگلیسی در این کتاب نوشته است:

> المیل الانکلیزی الشائع فی هذه الأیام فی الشرق و الغرب و الذی ینصرف إلیه إطلاق المیل فی لسان أهل هذا العصر هو ۱۶۰۹ أمتار و نصف کما رأیت فی مفکرة مواهب فاخوری المبنیة علی تمام الدقة، و جعله فی صفحة ثانیة من مفکرته (لسنة ۱۹۶۲) ۱۶۰۹ أمتار و ۳۰ سانتی و هذا التقدیر أدق. و فی الحساب المتوسط (ج۱ ص۱۲۸): المیل ۱۶۰۰ متر تقریبا، و هذا یدل علی أن هذا التقدیر تقریبی و یشیر إلی ضبط ما فی المفکرة. [51]

در فرهنگ ابجدی آمده:

> الفرسخ: این کلمه فارسی است و گفته می‌شود که عبارت از ۱۲۰۰۰ ذراع است که تقریبا معادل هشت کیلومتر می‌باشد.

در فرهنگ جامع نوین هر میل، دو هزار متر و در المنجد چهار هزار متر معرفی شده است. (احتمالاً این چهار هزار متر اشتباه نسخه بوده و همان دو هزار متر منظور بوده است؛ چون چهار هزار متر را از هیچ کس و هیچ جا برای یک میل سراغ نداریم.)

به هر حال آنچه در رسالۀ آقای خویی و آقای تبریزی آمده است مبنی بر اینکه چهار فرسخ مقداری کمتر از ۲۲ کیلومتر است و آنچه که شهید صدر در الفتاوی الواضحه فرموده اند که چهار فرسخ ۲۱۶۰۰ متر است؛ یعنی هر میلی ۱۸۰۰ متر، در کتب لغت -با وجود اختلاف زیادشان- پیدا نشد. ظاهراً در بین مردم این گونه مشهور بوده است که هر فرسخی حدود ۵/۵ کیلومتر و هر میلی ۱۸۰۰ متر است و ایشان بدان استناد کرده‌اند.

راه دیگری هم برای تشخیص مسافت شرعی وجود دارد و آن هم اندازه گیری مسافت‌هایی است که در روایات به فرسخ یا میل مشخص شده است. وقتی آنها را با کیلومتر امروزی اندازه‌گیری کنیم، نسبت بین کیلومتر و معیارهای قدیمی مانند فرسخ به دست می‌آید

ملاحظات

اگر این تحدیدات شرعیه مبتنی بر دقت‌های عقلیه نیست و معیار صدق عرفی است، پس چرا ایشان در رساله‌هایشان چهار فرسخ را این قدر دقیق مشخص کرده‌اند. مقداری کمتر از ۲۲ کیلومتر یا ۲۱/۶۰۰ کیلومتر از کجا آمده است؟ اگر بنابر مسامحه و صدق عرفی باشد، به ۲۱/۵ کیلومتر و حتی کمتر از آن هم چهار فرسخ گفته می‌شود.

علاوه بر اینکه بر فرض در عرف امروز هر میل ۱۸۰۰ متر باشد، لکن رجوع به عرف امروز، برای روشن شدن محدوده میل در روایات، کار درستی نیست. مگر این که اثبات کنیم حد میل زمان ما با زمان شارع یکسان است. چرا که مراد روایات از میل، قطعاً واحد مشخصی در زمان شارع بوده است که معیار قصر برای همه زمان‌هاست نه اینکه در هر زمان میل معروف نزد خودشان معیار باشد. مثلاً اگر در عرف آینده به هر ده کیلومتر یک میل گفته شود، آیا می‌توان گفت که هشت فرسخ از این به بعد ۲۴۰ کیلومتر است و تا قبل از آن نماز کامل است؟

۵۰. «رفیق الطلاب» ج۴، ص ۱۸۹.
۵۱. «الأوزان و المقادیر» ص ۱۳۲

کلام مرحوم آقای بروجردی

مرحوم آقای بروجردی از طرفی قبول ندارند که معیارهای مسافت شرعی معیار تقریبی و غیر دقیق باشند؛ بلکه آنها را منضبط و دقیق می‌دانند و از طرفی هم ذراع ید را غیر منضبط می‌بینند و می‌فرمایند ذراع ید را گر چه به ذراع متوسط حمل کردیم؛ لکن باز ذراع متوسط هم به حسب اشخاص، مختلف و موجب بروز اختلاف کثیر در فرسخ می‌شود و بعید است که چنین معیار غیر منضبطی حد مسافت شرعی باشد. به همین جهت ایشان می‌فرمایند باید کلام مسعودی را متبع قرار داد که هر میل چهار هزار ذراع اسود است (نه ذراع ید) همان ذراعی که مأمون تحدید حکومتی کرده بود برای اندازه گیری پارچه، زمین، منزل و غیره. در اعصار و امصار مختلف طول یک ذراع را متفاوت تحدید می‌کردند لکن آنچه که اعلام می‌شد دقیق و در همه جا یکسان بود. لذا اختلافات واقع در تحدید میل را هم باید بر همین اختلاف تحدیدات حکومتی حمل کنیم. مسعودی چون قریب به عهد مأمون بوده است و به وضع تحدید زمان مأمون مطلع بوده است، قولش معتبر است.

ایشان در آخر شبهه‌ای را دفع می‌کنند و می‌فرمایند:

> لا یقال: أغلب أخبارنا فی هذا الباب صدرت عن الصادقین 8 فکیف تحمل علی ما وضعه المأمون؟! فإنه یقال: الوارد فی أخبارنا التحدید بالمیل فقط و لیس فیها تحدید بالذراع سوی ما فی روایة الخزّاز من التحدید بثلاثة آلاف و خمسمائة ذراع و ما فی مرسلة الصدوق من التحدید بألف و خمسمائة ذراع. و الواجب حملهما علی کون التحدید بذراع أطول من ذراع المأمون.[۵۲]

و درآخر نتیجه گیری کرده‌اند و می‌فرمایند:

> و بالجملة الظاهر أنّ التحدیدات کانت بأمور منضبطة سالمة من تطرق الزیادة و النقصان و ذراع الید أمر غیر منضبط. نعم لا نابی أن یکون ذراع المأمون بحسب الاصل مأخوذا من ذراع الید فإنّها بحسب المتعارف من المرفق إلی أطراف الاصابع ست قبضات: أربع و عشرون إصبعا. و ما ذکرناه بالنسبة إلی الذراع جار فی الاصبع و الشعیر أیضا فإنّ المراد منهما فی التحدیدات أمران منضبطان مأخوذان بحسب الاصل من الاصبع و الشعیر فتدبر.[۵۳]

کلام ایشان ما را از گرفتاری به ذراع ید بی‌انضباط، نجات می‌دهد و مجبور نمی‌شویم مثل مرحوم سید اصفهانی معیارها را مسامحی و غیر دقیق بدانیم. لکن مشکل ما این است که ذراع اسود منضبط درآن زمان، به معیار امروزی زمان ما چند سانتیمتر است؟

راه دوم

راه دیگری هم برای تشخیص مسافت شرعی وجود دارد و آن هم اندازه گیری مسافت‌هایی است که در روایات به فرسخ یا میل مشخص شده است. وقتی آنها را با کیلومتر امروزی اندازه‌گیری کنیم، نسبت بین کیلومتر و معیارهای قدیمی مانند فرسخ به دست می‌آید.

اما مکان‌هایی که در روایات مسافت آن مشخص شده:

۱) فاصلهٔ عرفات تا مکه که یک برید است.[۵۴]

۲) فاصلهٔ بین ذی خشب تا مدینه که دو برید است.[۵۵]

۳) فاصلهٔ ذباب تا مدینه که یک برید است.[۵۶]

٤) فاصلهٔ بین ظل عیر و ظل وعیر در مدینه که یک میل است.[۵۷]

۵) فاصله بین بغداد تا نهروان که چهار فرسخ است.[۵۸]

---

۵۲. «البدر الزاهر» ص ۱۴۱

۵۳. همان

۵٤. «وسائل الشیعه» ۸ : ٤٦٤، کتاب الصلوه، ابواب صلاة المسافر، باب ۳، حدیث ۵ و ٦

۵۵. «وسائل الشیعه» ۸ : ٤۵٤، کتاب الصلوه، ابواب صلاة المسافر، باب ۱، حدیث ۱۲

۵٦. «وسائل الشیعه» ۸ : ٤٦۱، کتاب الصلوه، ابواب صلاة المسافر، باب ۲، حدیث ۱۵

۵۷. «وسائل الشیعه» ۸ : ٤٦۰، کتاب الصلوه، ابواب صلاة المسافر، باب ۲، حدیث ۱۳

۵۸. «وسائل الشیعه» ۸ : ٤٦۸، کتاب الصلوه، ابواب صلاة المسافر، باب ٤، حدیث ۱

از بین این مکان‌ها آن که تا حدودی مسافتش امروزه برای ما مشخص است، مسافت بین مکه تا عرفات است ولی بقیهٔ موارد یا اصلاً مکانشان معلوم نیست مثل ذباب و ذی خشب و یا این که به خاطر تغییر و تبدلات و توسعهٔ آنها، مسافت دقیقشان روشن نیست. مثلاً شاید طریقی که آن زمان‌ها بین بغداد و نهروان یا کوفه و قادسیه وجود داشته است، طریقی منحنی و دارای پیچ وخم و پستی و بلندی زیادی بوده ولی امروزه طریقی مستقیم و هموار است. اگر طریق بین دو مکان در آن زمان با عصر ما متفاوت شود، دیگر نمی‌توان مسافت آن را به کیلومتر حساب کرد.

اما بین مکه تا عرفات همان مسیری که پیامبر اکرم از آن تشریف می‌بردند الآن مشخص است. مخصوصاً این که تا قبل از به وجود آمدن ماشین‌های جدید راه‌سازی مثل بولدوزر و لودر و غیره، حجاج همان طریق زمان رسول اکرم را برای رفتن به عرفات طی می‌کردند که از طریق مقبره معلاة وارد منی می‌شدند، بعد وادی محسر و بعد از آن مشعر و از طریق مأزمین وارد عرفات می‌شدند.

اما این که فاصلهٔ مکه تا عرفات به حدی است که موجب قصر می‌شود، قابل تردید نیست به علت روایات زیادی که وجوب قصر صلوة در عرفات را برای اهل مکه ثابت می‌کند. (البته مکه زمان قدیم مراد است والا الآن که مکه گسترش پیدا کرده است، این فاصله کم شده و اهل مکه فعلی در عرفات هم نماز را تمام می‌خوانند.)

روایات قصر در عرفات

برخی از این روایات عبارت اند از:

۱- مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ **أَنَّهُ قَالَ لِأَبِي عَبْدِاللهِ 7 «إِنَّ أَهْلَ مَكَّةَ- يُتِمُّونَ الصَّلَاةَ بِعَرَفَاتٍ- فَقَالَ وَيْلَهُمْ أَوْ وَيْحَهُمْ وَ أَيُّ سَفَرٍ أَشَدُّ مِنْهُ لَا تُتِمَّ»**[۵۹]

۲- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ **عَنْ أَبِي عَبْدِاللهِ 7 قَالَ «إِنَّ أَهْلَ مَكَّةَ إِذَا خَرَجُوا حُجَّاجاً قَصَرُوا وَإِذَا زَارُوا وَرَجَعُوا إِلَى مَنَازِلِهِمْ أَتَمُّوا»**[۶۰]

۳- مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ **عَنْ أَبِي عَبْدِاللهِ 7 قَالَ «أَهْلُ مَكَّةَ إِذَا زَارُوا الْبَيْتَ- وَ دَخَلُوا مَنَازِلَهُمْ ثُمَّ رَجَعُوا إِلَى مِنًى أَتَمُّوا الصَّلَاةَ وَإِنْ لَمْ يَدْخُلُوا مَنَازِلَهُمْ قَصَرُوا»**[۶۱]

۴- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ **عَنْ أَبِي عَبْدِاللهِ 7 قَالَ «إِنَّ أَهْلَ مَكَّةَ إِذَا زَارُوا الْبَيْتَ- وَ دَخَلُوا مَنَازِلَهُمْ أَتَمُّوا وَ إِذَا لَمْ يَدْخُلُوا مَنَازِلَهُمْ قَصَرُوا»**.[۶۲]

تبدیل به واحد متر

پس از فراغ از دو مطلب فوق، یعنی اثبات اصل وجود مسافت شرعیه بین مکه تا عرفات و معلومیت همان طریقی که حجاج در عصر پیامبر و ائمه : می‌پیمودند نوبت به تبیین این مسافت به کیلومتر می‌رسد. اگر مسیر ذکر شده را با کیلومتر

نتیجه این که فاصله بین آخر مکه قدیم تا اول عرفات تقریباً همان ۱۹ کیلومتر و خورده‌ای است که مرءاة الحرمین بیان کرده بود. از طرفی همان گونه که گفته شد این طریق با طریقی که روایات بیان کرده‌اند یکی است. پس وقتی امام می‌فرمایند که اهل مکه باید در عرفات نمازشان را قصر بخوانند معلوم می‌شود که فاصلهٔ حدود ۱۹ کیلومتر برای قصر کافی است

۵۹. «وسائل الشیعه» ۸ : ۴۶۳، کتاب الصلوه، ابواب صلاة المسافر، باب ۳، حدیث ۱

۶۰. «وسائل الشیعه» ۸ : ۴۶۵، کتاب الصلوه، ابواب صلاة المسافر، باب ۳، حدیث ۸

۶۱. «وسائل الشیعه» ۸ : ۴۶۴، کتاب الصلوه، ابواب صلاة المسافر، باب ۳، حدیث ۴

۶۲. «وسائل الشیعه» ۸ : ۴۶۴، کتاب الصلوه، ابواب صلاة المسافر، باب ۳، حدیث ۷

فاصله‌ای که مسافر با طی آن نمازش شکسته می‌شود، طبق روایات چهار فرسخ است. چهار فرسخ با توجه به آنچه در این رساله ثابت شد بین ۱۸ تا ۲۰ کیلومتر است. پس اگر کسی قصد سفر ۲۰ کیلومتری یا بیشتر از آن را داشته باشد، حتماً نمازش شکسته می‌شود و اگر سفر کمتر از ۱۸ کیلومتر را قصد کند، حتماً نمازش کامل است. در فاصله بین ۱۸ تا ۲۰ کیلومتر هم باید به عمومات یا اصول مراجعه کرد که این بحث مجالی مستقل می‌طلبد

اندازه گیری کنیم، می‌توانیم حد دقیق فرسخ را به دست آوریم.

در کتب فقها پیدا نکردم که به این روش استناد کرده باشند. فقط در رسالهٔ حضرت آیة الله شبیری زنجانی آمده که هر فرسخ تقریباً پنج کیلومتر است یعنی چهار فرسخ حدوداً بیست کیلومتر می‌شود و دلیلشان هم بر این فتوا استناد به همین فاصله بین مکه تا عرفات است و برای تعیین این مسافت به کتاب مرءاة الحرمین ارجاع داده اند.

نقل از کتاب مرءاة الحرمین

مرءاة الحرمین تألیف ابراهیم رفعت پاشاست که خودش در سال ۱۳۲۰ و ۱۳۲۵ امیر الحاج بوده است و در این کتاب سفرنامهٔ خود را با دقت و تحقیق در مورد اماکن حجاز و تاریخ و جغرافیای آن نگاشته است. مسافت‌هایی را که ایشان در این کتاب آورده عبارت است از:

۱۰۴۲ مترا من باب بنی شیبة الی باب مقبرة المعلاة.

۲۳۸۷ مترا من باب المعلاة الی سبیل الست: ای طول المحصب.

۳۱۲۰ مترا من سبیل الست الی جمرة العقبة.

۳۵۲۸ مترا من جمرة العقبة الی وادی المحسر: ای طول منی.

۳۸۱۲ مترا من نهایة وادی محسر الی اول المأزمین: ای طول المزدلفة.

۴۳۷۲ مترا من اول المأزمین الی العلمین المحدین للحرم: ای طول المأزمین.

۱۵۵۳ مترا من اول العلمین المحدین للحرم الی العلمین المحدین لاول عرفة من جهة مکة: ای طول وادی عرنه.

۱۵۵۳ مترا من اول علمی عرفه الی سلع جبل الرحمة. و هذه المسافة الاخیرة ذکرناها بالتقریب بخلاف ما سبقها.

۲۱۳۶۷ مترا المسافة بین باب بنی شیبة شرقی المسجد الحرام و جبل الرحمة بعرفة [۶۳]

ایشان در پاورقی نوشته است: ما این مسافات را از کتاب شفاء الغرام فاسی و تاریخ مکه ازرقی نقل کردیم. البته در این دو کتاب فاصله به ذراع نوشته شده است. در کتاب فاسی طول دیوارهای کعبه نیز به ذراع مشخص شده ساختمان کعبه از زمان فاسی تاکنون از جهت طول و عرض تغییری نکرده است و از آنجایی که این فاصله‌ها امروزه به متر معلوم است، نسبت بین ذراع فاسی و متر را به دست آوردیم و با آن مقدار ذراعی را که برای فواصل بین مسجد الحرام و عرفات ذکر کرده، محاسبه کردیم. نتیجه همان شد که بیان کردیم.

فاصله ۲۱۳۶۷ متر که ایشان نقل کرده از خود مسجد الحرام (باب بنی شیبه) است تا جبل الرحمة. ولی ما باید داخل شهر مکه و همچنین داخل عرفات را از حساب مسافت کم کنیم. (دلیلش را در تنبیه اول ذکر خواهیم کرد) اگر از آخر شهر مکه قدیم تا اول عرفات را حساب کنیم این فاصله حدود دو کیلومتر کمتر می‌شود یعنی کل طریق تقریباً ۱۹ کیلومتر و اندی می‌شود.

گزارش شیخ بدر

شیخ بدر یکی از روحانیون شیعهٔ مکه همین مسیر مرءاة الحرمین را با ماشین سواری پیموده است و فاصلهٔ آن را چنین گزارش کرده است:[۶۴]

---

۶۳. «مرءاة الحرمین» ج ۱، ص ۳۴۰ و ۳۴۱

۶۴. ایشان از دوستان استاد بزرگوار، حاج آقا شهیدی هستند

۵۷۰ متر از درب مسجد الحرام تا مقبره معلاة.
۴۷۸۰ متر از درب مسجد الحرام تا جمره عقبه.
۱۵۰۰۰ متر از جمره عقبه تا جبل الرحمه در عرفات.
۱۳۰۰ متر از اول عرفات تا جبل الرحمه.

البته درب مسجد الحرام که مبدأ اندازه گیری ایشان است، درب فعلی آن است یعنی اولین جایی که ماشین‌ها می‌توانند رفت و آمد کنند و با توجه به اینکه ایشان فاصلۀ درب فعلی تا مقبرۀ معلاة را ۵۷۰ متر بیان کرده و مرآة الحرمین ۱۰۴۲ متر معلوم می‌شود درب فعلی حدود پانصد متر با باب بنی شیبۀ قدیم فاصله دارد. کل مسافتی که ایشان به دست آورده ۱۹۷۸۰ متر است و اگر مسافت اول عرفات تا جبل الرحمه را که ایشان ۱۳۰۰ متر گفته و همچنین فاصله بین باب امروزی مسجد الحرام تا آخر مکه قدیم (حدود ۲۰۰ الی ۳۰۰ متر) را از این مسیر کم کنیم، تقریبا هجده کیلومتر و خورده‌ای (کمتراز نوزده کیلومتر) برای این مسیر باقی می‌ماند. در حالی که مسافت مرءاة الحرمین ۱۹ کیلومتر و اندی بود. یعنی حدود یک کیلومتر بیشتر از مسافتی که شیخ بدر بیان کرده است. این اختلاف را هم می‌توان این طور توجیه کرد که قبلاً مسیرها پستی و بلندی و اعوجاج بیشتری داشته که امروزه با وسائل جدید راه سازی هموار و مستقیم شده و باعث کم شدن فاصله گردیده است.

نتیجه این که فاصله بین آخر مکه قدیم تا اول عرفات تقریباً همان ۱۹ کیلومتر و خورده‌ای است که مرءاة الحرمین بیان کرده بود. از طرفی همان گونه که گفته شد این طریق با طریقی که روایات بیان کرده‌اند یکی است. پس وقتی امام می‌فرمایند که اهل مکه باید در عرفات نمازشان را قصر بخوانند معلوم می‌شود که فاصلۀ حدود ۱۹ کیلومتر برای قصر کافی است.

تنبیهات

در ادامه به ذکر تنبیهات این بحث می‌پردازیم.

تنبیه اول

بحثی در کتب فقهی مطرح است که در محاسبۀ مسافت مبدأ و مقصد کجاست؟ آیا مبدأ منزل شخص است یا آخر دیوارهای شهر؟ مقصد، اول شهر است یا نقطه‌ای از شهر که مسافر می‌خواهد به آنجا برود؟ این مساله اگر چه مسألۀ مهمی است؛ لکن در نتیجۀ بحث ما تأثیری ندارد. چون امام 7 به طور مطلق فرمودند که نماز اهل مکه در عرفات شکسته است. یعنی حتی کسانی که در آخرین نقطۀ شهرمکه ساکن بودند، اگر می‌خواستند در اولین نقطۀ عرفات هم وقوف کنند، باید نمازشان را شکسته می‌خواندند. به همین جهت ما در بحث معیار را بر فاصله بین آخر شهر مکه تا اول عرفات قرار دادیم.

تنبیه دوم

همانگونه که در حاشیۀ مرءاة الحرمین نیز آمده به جهت پستی و بلندی زمین و یا برخی انحرافات جزئی در راه‌ها اختلافات کمی در کتب برای بیان این مسافت به چشم می‌خورد. حضرت آیةالله شبیری زنجانی نیز می‌فرمودند:

> ما به همین جهت در رساله تعبیر کردیم که فرسخ تقریباً پنج کیلومتر است و نمی‌توان دقیق دقیق مشخص کرد ولی قطعاً آنچه که بزرگان تحدید کرده اند –مثل ۲۱/۵، ۲۱/۶، ۲۲، ۲۲/۵ و ۲۳ کیلومتر– بیشتر از فاصله بین مکه تا عرفات است.[۶۵]

تنبیه سوم

همان طور که گفته شد فاصلۀ بین مکه تا عرفات حدود ۱۹ کیلومتر است؛ ولی نمی‌توان گفت که معیار قصر به طور دقیق همین ۱۹ کیلومتر است. حتماً برخی از مسافت‌ها مشکوک است که آیا موجب قصر می‌شود یا خیر (تقریبا بین ۱۸ تا ۲۰ کیلومتر) در این موارد چه باید کرد؟ آیا عموماتی وجود دارد که باید به آنها رجوع کرد؟ یا استصحاب موضوعی عدم طی مسافت موجب قصر جاری است؟ و یا اصلی دیگر؟ این هم بحثی است بسیار

که به در خواست ایشان این مسافت را با ماشین اندازه گرفته، نتیجۀ آن را تلفنی گزارش کرده‌اند.

۶۵. این مطالب را نویسنده به صورت شفاهی از ایشان شنیده است.

مهم که مجال جداگانه‌ای می‌طلبد ولیکن راه دوم به همین اندازه برای انسان اطمینان حاصل می‌کند که مسافت ۲۰ کیلومتر و بیشتر حتماً موجب قصر است یعنی هر فرسخی از ۵ کیلومتر بیشتر نیست.

طرح یک اشکال

در اینجا اشکال مهمی مطرح شده که باید به آن جواب داد.

همانطور که از محقق و علامه و صاحب مدارک نقل کردیم، مشهور یا مقطوع بین فقها این است که هر میل چهار هزار ذراع، به ذراع ید است بنا بر این چهار فرسخ چهل وهشت هزار ذراع خواهد بود و اگر این مقدار را ۲۰ کیلومتر (حد اکثر فاصله بین مکه تا عرفات) بدانیم هر ذراعی حدودا ٤١/٦ سانتیمتر خواهد بود و حال آنکه ذراع متعارف بین ٤٥ تا ٥٠ سانتیمتر است و اگر اقل ذراع متوسط هم معیار باشد، طولش کمتر از ٤٤ یا ٤٥ سانتیمتر نخواهد بود. ٤١/٦ سانتیمتر طول ذراع غیر متعارف است. حال اگر چهار فرسخ را همان حدود ۱۹ کیلومتر فرض کنیم طول ذراع از این هم کمتر خواهد شد. پس قبول این دو مطلب با هم یعنی اینکه چهار فرسخ را هم حدود ۱۹ کیلومتر بدانیم و هم چهل و هشت هزار ذراع، مشکل است و دست برداشتن از هر کدام مشکل‌تر. و حال آن که طبق راه دوم همین چهار فرسخ کمتر از ۲۰ کیلومتر خواهد شد.

چهل و هشت هزار ذراع متعارف بین ۲۱/۵ تا ٢٤ کیلومتر است. یعنی چهار فرسخ به حساب اقل ذراع متعارف بیش از ۲۱ کیلومتر است و حال آنکه طبق راه دوم همین چهار فرسخ، بیست کیلومتر و یا حتی کمتر از این خواهد شد. اگر این تهافت حل نشود، موارد شک ما افزوده می‌شود و در تمام این مقدار (۱۸ تا ۲۱/۵ کیلومتر) باید به حکم شک عمل کرد اما در کمتر از ۱۸ کیلومتر قطعاً نماز تمام و در بیشتر از ۲۳ کیلومتر قطعاً شکسته است.

جواب اشکال

همانطور که اشاره شد، اولین کتاب فقهی که هر میل را چهار هزار ذراع معرفی کرده سرائر است که از مروج الذهب مسعودی گرفته است. در واقع شهرت یا اتفاق نظر فقها، همه از تحدید ایشان نشأت گرفته است. مسعودی هم حرفی از ذراع ید نزده است بلکه به ذراع اسود تحدید کرده است و نوشته است این همان ذراعی است که مأمون تحدید حکومتی کرده بود برای اندازه گیری پارچه‌ها و منازل و... . پس نمی‌توان اتفاق یا شهرت بر چهار هزار ذراع به ذراع ید را پذیرفت. مرحوم آقای بروجردی هم همانطور که نقل کردیم، کلام مسعودی را متبع در این بحث دانستند.

ذراع یک واحد سنجش بوده است که از طرف حکومت وقت مشخص و اعلام عمومی می‌شده است و بر طبق همان هم خرید و فروش و قضاوت‌ها انجام می‌شده است. این واحدهای اندازه گیری به جهت تناسب با ذراع ید، ذراع نامیده می‌شدند لکن هیچ الزامی نبوده است که حتماً با ذراع ید متعارف، هم‌اندازه باشد. فقهای ما چهار هزار ذراع را از مسعودی نقل کرده‌اند ولیکن ذراع را ذراع ید بیان می‌کردند و همین منشأ اشکال شده است که ذراع از ٤٤ سانتیمتر کمتر باشد غیر متعارف است. اما اگر ذراع را ذراع اسود بیان کردیم، دیگر الزامی نداریم که حتماً به حد ٤٤ سانتیمتر باشد. پس این که چهار فرسخ را ۲۰ کیلومتر و یا حتی کمتر بدانیم، هیچ منافاتی با چهل و هشت هزار ذراع بودن فرسخ ندارد.

نتیجهٔ بحث

فاصله‌ای که مسافر با طی آن نمازش شکسته می‌شود، طبق روایات چهار فرسخ است. چهار فرسخ با توجه به آنچه در این رساله ثابت شد بین ۱۸ تا ۲۰ کیلومتر است. پس اگر کسی قصد سفر ۲۰ کیلومتری یا بیشتر از آن را داشته باشد، حتماً نمازش شکسته می‌شود و اگر سفر کمتر از ۱۸ کیلومتر را قصد کند، حتماً نمازش کامل است. در فاصله بین ۱۸ تا ۲۰ کیلومتر هم باید به عمومات یا اصول مراجعه کرد که این بحث مجالی مستقل می‌طلبد.



پژوهش فقهی

علیرضا اعلایی

سال ششم درس خارج

مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

درنگی در حرمت حلق لحیه

مقاله‌ای که پیش رو دارید تلخیصی است از مقاله‌ای که در سال ۸۹ به عنوان رسالهٔ علمی پایان دورهٔ سه سال اول درس خارج مدرسهٔ فقهی امام باقر 7 تهیه گردیده بود.

مقدمه

براساس آموزه‌های دینی هدف اصلی زندگی دنیوی انسان‌ها، عمل به احکام دین و در پرتو آن، آمادگی برای زندگی اخروی می‌باشد. این حقیقت، نشان دهندهٔ جایگاه ویژهٔ دین در نظام خلقت است که وظیفه‌ای بس خطیر و حساس را برای متولّیان امر تبیین دین، رقم می‌زند.

وظیفهٔ خطیر تبیین دین، در ایام حضور معصوم 7 بر عهدهٔ ایشان است که با تکیه بر عصمت الهی به نحو احسن از عهدهٔ آن برآمده‌اند، اما در دوران غیبت معصوم 7 ، این وظیفهٔ حساس بر عهدهٔ فقهاء می‌باشد. وظیفهٔ فقهاء در عرصهٔ دین‌پژوهی را می‌توان در دو جنبه دانست:

۱. جنبهٔ ایجابی؛ که عبارت است از تلاش برای دست‌یابی به همهٔ احکامی که از ناحیهٔ شارع مقدس جعل شده است و جلوگیری از فوت آنها.

۲. جنبهٔ سلبی؛ که عبارت است از جلوگیری از ورود مسائلی به حیطهٔ احکام شریعت که از ناحیهٔ شارع مقدس جعل نشده و زدودن پیرایه‌ها.

از دو جنبهٔ فوق، جنبهٔ سلبی به اندازهٔ جنبهٔ ایجابی حائز اهمّیّت است؛ زیرا زدودن پیرایه‌ها، در پس خود مصلحت بس عظیم تسهیل دین بر ملکفین را دارد که ضامن اقبال بیشتر مکلفین به دین و به ثمر نشستن جنبهٔ ایجابی وظیفهٔ فقیه نیز می‌باشد.

شارع مقدس همان گونه که به جنبهٔ اول اهتمام داشته است، به جنبهٔ دوم نیز اهمّیّت نشان داده است؛ چنانچه فرموده است:

(يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُواْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ * وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُواْ اللَّهَ الَّذِي أَنتُم بِهِ مُؤْمِنُونَ)[1]

و همچنین فرموده است:

(قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ)[2]

بر همین اساس نگارنده در رسالهٔ حاضر به «بررسی حکم فقهی حلق لحیه» پرداخته است؛ چرا که در ناحیهٔ ادلّهٔ شرعیِ حرمت آن تردیدهایی وجود دارد که نیازمند بررسی جدی می‌باشد.

نگاهی به پیشینهٔ بحث

در بین آثار موجود از فقهای پیشین، شهید اول (۷۳٤-۷۸٦) اولین کسی است[3] که به حرمت حلق لحیه تصریح کرده است[4].

بعد از ایشان، مرحوم فاضل مقداد (م۸۲٦)[5] و

۱. المائدة: ۸۷ و ۸۸

۲. الأعراف: ۳۲

۳. مرحوم بلاغی در عداد قائلین به حرمت می‌فرماید: «و من ذلک ما حکی عن یحیی بن سعید الحلی فی جامعه، و فخر المحققین فی حواشیه الفخریة علی القواعد» (رسالة فی حلق اللحیة، الفصل الثالث) و معنای این کلام این است که پیش از شهید اول، «یحیی بن سعید حلی و فخر المحققین» به حرمت حلق لحیه فتوا داده‌اند. اما در جامع «یحیی بن سعید حلی» مطلبی در مورد حلق لحیه نیامده است و تنها ایشان ذیل عنوان «باب الاستطابة و سنن الحمام» در اشاره به احکام مربوط به اصلاح لحیه می‌گوید: «و قال 6 أعفوا اللحی و حفّوا الشوارب، و ینبغی أن یؤخذ من اللحیة ما جاوز القبضة» (الجامع للشرائع: ص۳۰) و این مطلب دلالتی بر فتوای ایشان به حرمت حلق لحیه ندارد؛ زیرا چنانچه خواهد آمد، «حدیث اعفاء اللحیه» ربطی به حلق لحیه ندارند بنابراین نمی‌توان به ایشان نسبت داد که غرض ایشان از این عبارت بیان حرمت حلق لحیه است.

همچنین در مورد کتابی که ایشان از آن با عنوان «الحواشی الفخریة» یاد کرده‌اند، باید گفت که ظاهراً مراد ایشان کتاب «إیضاح الفوائد» است؛ ولی نگارنده در این کتاب هیچ مطلبی در مورد «حلق یا اصلاح لحیه» نیافت.

٤. القواعد و الفوائد: ج۱، ص۲۳۲

٥. نضد القواعد الفقهیة علی مذهب الإمامیة: ص١٦٤.

ابن ابی جمهور احسایی[6] و میرداماد (م۱۰٤۱)[7] و مرحوم مجلسی اول (م۱۰۷۰)[8] مسألهٔ حلق لحیه متعرض شده و آن را جایز ندانسته‌اند.

اما مرحوم ملا محمد صالح مازندرانی (م۱۰۸۱ یا ۱۰۸٦) و مرحوم مجلسی دوم در حرمت آن تردید نموده‌اند[9].

مرحوم فیض کاشانی (م۱۰۹۱) نیز در کتاب «مفاتیح الشرائع» حلق لحیه را از جملهٔ معاصی می‌شمارد[10]؛ اما در عین حال در کتاب «الوافی» فتوای به حرمت را به جماعتی از فقهاء نسبت داده است.[11]

مرحوم شیخ یوسف بحرانی (م۱۱۸٦) فتوای به حرمت حلق لحیه می‌دهد و می‌گوید:

> الظاهر كما استظهره جملة من الأصحاب كما عرفت[12] تحريم حلق اللحية... .[13]

بعد از این نیز مرحوم کاشف الغطاء[14] و مرحوم ملا احمد نراقی[15] و مرحوم صاحب جواهر[16] حلق لحیه را حرام دانسته‌اند.

مرحوم شیخ انصاری نیز در رسالهٔ عملیهٔ خویش فتوا به حرمت حلق لحیه داده است و فرموده است:

> ریش تراشیدن حرام است.[17]

رسالهٔ عملیهٔ شیخ توسط هفت نفر از مجتهدین بعد از ایشان حاشیه زده شده است و هیچ یک از ایشان بر این بخش از کلام ایشان حاشیه‌ای نزده‌اند که این به معنای پذیرش فتوای مذکور از سوی ایشان است. از این زمان[18] به بعد است

٦. الأقطاب الفقهیة علی مذهب الإمامیة: ص٦۹.

۷. شارع النجاة فی‌أحکام العبادات: ص۱۰۳.

۸. روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه: ج۱، ص۳۳۲.

۹. شرح أصول الکافی: ج٦، ص۲۸٦ و – مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول: ج٤، ص۸۰.

۱۰. مفاتیح الشرائع: ج۲، ص۲۰.

۱۱. الوافی: ج٦، ص٦٥۸. ایشان در این کتاب فرموده است: «و قد أفتی جماعة من فقهائنا بتحریم حلق اللحیة»

۱۲. علی رغم تفحص در عبارت پیشین صاحب حدائق، برای نگارنده مشخص نشد این عبارت ایشان اشاره به کدام بخش کلامشان است.

۱۳. الحدائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة: ج٥، ص٥٦۱.

١٤. کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء: ج۲، ص٤۱۸.

١٥. رسائل و مسائل: ج۱، ص۲٦۳.

١٦. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام: ج۱۹، ص۲۳٦.

۱۷. صراط النجاة (المحشی): ص ۲٦۲

۱۸. یعنی حدود سال ۱۳۰۰ هجری قمری.

که رساله‌های زیادی در مورد حلق لحیه نوشته شده است که عموم این رساله‌ها در اثبات حرمت حلق لحیه می‌باشند الا اینکه به «شیخ محمد صالح جزائری (ت۱۳٦٦هـ) کتابی با عنوان «رسالة فی کراهة حلق اللحیة» نسبت داده شده است که چنانچه از عنوان آن بر می‌آید در اثبات جواز حلق لحیه می‌باشد.

با توجه به آنچه گذشت باید گفت: در مورد بحث، اجماع و حتی شهرت قدمایی وجود ندارد.

بررسی مستندات حرمت حلق لحیه

قائلین به حرمت حلق لحیه در استدلال بر این حکم به ادلّهٔ زیر تمسک کرده‌اند که در ادامه به تبیین و بررسی آنها می‌پردازیم.

کتاب

آیهٔ تغییر

از جمله آیاتی که در راستای اثبات حرمت حلق لحیه به آن تمسک شده است، آیهٔ تغییر است:[19]

(وَ قَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً * وَ لَأُضِلَّنَّهُمْ وَ لَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ وَ مَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِياً مِّن دُونِ اللهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَاناً مُّبِيناً)[20]

دلالت آیهٔ شریفه بر حرمت حلق لحیه به این بیان قابل تقریب است که «تراشیدن ریش» تغییر خلق الله است و تغییر خلق الله بر اساس آیهٔ شریفه، مورد امر شیطان بوده و اطاعت امر شیطان حرام می‌باشد.[21] پس تراشیدن ریش حرام است.

بررسی دلالت آیهٔ شریفه

دلالت آیهٔ شریفه بر حرمت حلق لحیه به دو صورت حلّی و نقضی قابل مناقشه است:

مناقشهٔ نقضی:

۱- آیهٔ شریفه را در صورتی می‌توان دالّ بر حرمت حلق لحیه دانست که عنوان «خلق الله» را در آیهٔ شریفه مطلق و شامل همهٔ آفریده‌های خداوند بدانیم.

۲- مطلق دانستن عنوان «خلق الله» در آیهٔ شریفه مستلزم این است که اموری همچون تراشیدن سر و حتی سوزندان یک قطعه چوب را نیز حرام بدانیم، چرا که عنوان «تغییر خلق الله» بر این امور صادق است.

۳- حرمت امور مذکوره قابل التزام نیست.

نتیجه: نمی‌توان آیه شریفه را دالّ بر حرمت حلق لحیه دانست.

مناقشهٔ حلی: به نظر می‌رسد که مراد از «تغییر خلق الله» در آیهٔ شریفه، خصوص تغییری است که ریشه در بدعت و تغییر احکام الهی داشته باشد. دلیل بر این مدعی را می‌توان به بیان زیر تقریر نمود:

۱- در آیه شریفه دو قرینه بر مدعای فوق وجود دارد:

قرینهٔ اول که در جواب نقضی آن را تبیین نمودیم. مطلق دانستن عنوان «خلق الله» لوازم غیر قابل التزامی دارد. این قرینه مانع از انعقاد اطلاق در عنوان «خلق الله» می‌گردد.

قرینهٔ دوم: در آیهٔ شریفه، فقرهٔ (لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ

وظیفهٔ فقهاء در عرصهٔ دین‌پژوهی را می‌توان در دو جنبه دانست:
۱. جنبهٔ ایجابی که عبارت است از تلاش برای دست‌یابی به همهٔ احکامی که از ناحیهٔ شارع مقدس جعل شده است و جلوگیری از فوت آنها.
۲. جنبهٔ سلبی که عبارت است از جلوگیری از ورود مسائلی به حیطهٔ احکام شریعت که از ناحیهٔ شارع مقدس جعل نشده‌اند و زدودن پیرایه‌ها

در مورد بحث اجماع و حتی شهرت قدمایی وجود ندارد

---

۱۹. از جمله متمسکین به این آیهٔ شریفه می‌توان به مرحوم میرداماد در «شارع النجاة» ص۱۰۳، و «المنیة فی حکم الشارب واللحیة» اشاره کرد.

۲۰. النساء: ۱۱۸و۱۱۹.

۲۱. رسائل و مسائل (للنراقی): ج۱، ص۲٦۳، و الغایة القصوی: ج۲، ص۳۳۱.

به نظر می‌رسد که مراد از «تغییر خلق الله» در آیۀ شریفه، خصوص تغییری است که ریشه در بدعت و تغییر احکام الهی داشته باشد

همۀ احادیث اعفاء اللحیة از جهت سندی با مشکل مواجه هستند

خَلْقَ اللهِ) بر فقرۀ (لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ) عطف شده و با آن هم‌سیاق می‌باشد.

۲- انضمام این دو قرینه باعث انصراف شمول عنوان «تغییر خلق الله» به امور هم سنخ با معطوف علیه می‌شود.

برای تبیین مقصود به این مثال توجه فرمایید: اگر فردی که قصد آشوب در شهر را دارد، بگوید «من به افرادم دستور خواهم داد که در خیابان تظاهرات کنند و دستور خواهم تا در امور اخلال کنند»؛ در اینجا متفاهم عرفی از عبارت دوم اخلال در هر آنچه عنوان «امر» بر آن صادق است، نمی‌باشد بلکه متفاهم، اخلال در اموری است که از سنخ «تظاهرات در خیابان» است که موجب اختلال نظم عمومی می‌گردد.

۳- در آیۀ شریفه، فقرۀ (وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ) دلالت دارد بر نحوه‌ای از بدعت‌گذاری که در بین مشرکین رایج بوده است، چنانچه شیخ طوسی در ذیل فقرۀ (وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ) می‌گوید:

> و التبتیک[مصدر فلیبتکنّ]: القطع، تقول بَتّکتُ الشیءَ ابتکه تبتیکاً: إذا قَطَعتَه. و بتّکه و بتک مثل قطعة و قطع و سیف باتک. قاطع و المراد فی هذا الموضع قطع اذن البحیرة، لیُعلَم انّها بحیرة.[22]

و در جای دیگر می‌گوید:

> و (البحیرة) هی الناقة التی تُشَقُّ أُذُنَها... و کانوا فی الجاهلیة إذا نتجت الناقة خمسة أبطن و کان آخرها ذکراً، بحروا أُذُنَها أی شَقُّوها، و امتَنَعُوا من رکوبها و ذِبحِها.[23]

در مجمع البیان نیز می‌گوید:

> و أنشد أهل اللغة فی البحیرة:
> محرمة لایأکل الناس لحمها
> ولا نحن فی شیء کذاک البحائر[24]

نتیجه

مراد از «تغییر خلق الله» در آیۀ شریفه، تغییری است که ریشه در بدعت در دین خدا داشته باشد.

دو حدیث زیر نیز همین معنا را تأیید می‌کند:

عن محمد بن یونس عن بعض أصحابه **عن أبي عبدالله 7 في قول الله (وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ) قال: أمْرُ الله بما أمر به.**[25]

عن جابر **عن أبي جعفر 7 في قول الله (وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ) قال: دين الله.**[26]

سنت

۱. احادیث اعفاء اللحیه

از جمله احادیثی که در جهت اثبات حرمت حلق لحیه به آن تمسک شده است، احادیث إعفاء اللحیة است:[27]

۱- مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ الصَّدُوقُ **قَالَ رَسُولُ اللهِ 6 حُفُّوا الشَّوَارِبَ وَأَعْفُوا اللِّحَى وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ.**[28]

۲- مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ الصَّدُوقُ **قَالَ رَسُولُ اللهِ 6 إِنَّ الْمَجُوسَ جَزُّوا لِحَاهُمْ وَ وَفَّرُوا شَوَارِبَهُمْ وَإِنَّا نَجُزُّ الشَّوَارِبَ وَنُعْفِي اللِّحَى وَ**

۲۲. التبیان فی تفسیر القرآن: ج۳، ۳۳٤

۲۳. التبیان فی تفسیر القرآن: ج٤، ۳۸
۲٤. مجمع البیان فی تفسیر القرآن: ج۳، ۳۸۸
۲۵. تفسیر العیاشی: ج۱، ص۲۷٦.
۲٦. همان.
۲۷. از جمله متمسکین به این حدیث می‌توان اشاره کرد به: شارع النجاة فی‌أحکام العبادات (میرداماد) ص۱۰۳ و روضة المتقین: ج۱، ص۳۳۲، و هدایة الأمة إلی أحکام الأئمة (شیخ حرّ عاملی): ج۱، ص۱٥٤، و رسائل و مسائل (نراقی): ج۱، ص۲٦٤، و الغایة القصوی (سید یزدی): ج۲، ص۳۳۱ و۳۳۲.
۲۸. من‌لایحضره‌الفقیه: ج۱، ص۱۳۰

هِيَ الْفِطْرَةُ.[29]

۳- مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ الصَّدُوقُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكَتِّبِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ الأَسَدِيِّ عَنْ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ النَّخَعِيِّ عَنْ عَمِّهِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ غُرَابٍ **عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ 7 قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ 6 حُفُّوا الشَّوَارِبَ وَ أَعْفُوا اللِّحَى وَ لَا تَشَبَّهُوا بِالْمَجُوسِ.**[30]

٤- عن عليّ 7 عن رسول الله 6 أنه قال ليأخذ أحدكم من شعر صدغيه و من عارضي لحيته و رجّلوا اللحى و احلقوا شعر القفا و أحفّوا الشوارب و أعفوا السبال و قلموا الأظفار و لا تتشبّهوا بأهل الكتاب.[31]

احادیث فوق را از دو جهت سند و دلالت مورد بررسی قرار می‌دهیم:

بررسی سندی احادیث اعفاء اللحیة

همهٔ احادیث اعفاء اللحیة از جهت سندی با مشکل مواجه هستند؛ زیرا از بین این احادیث، سه حدیث مرسل است و حدیث سوم که مسند است نیز در سند خود دارای ضعف می‌باشد زیرا سند آن مشتمل است بر «موسی بن عمران نخعی» و «علی بن غراب» که اولی در کتب رجالی ترجمه نشده است و دومی اگر چه در فهرست شیخ وارد شده است؛ ولی توصیفی برای آن آورده نشده است. بنابراین هر دو عنوان در کتب رجال توصیف نشده‌اند و نکتهٔ دیگری دالّ بر وثاقت آنها وجود ندارد.

البته در مورد دو روایت اول ممکن است گفته شود که این دو روایت از مرسلات صدوق در فقیه هستند و مرسلات صدوق - خصوصاً در مواردی که روایت به طور جزم به معصوم 7 نسبت داده شده است - معتبر می‌باشد.

اما در جواب باید گفت؛ شواهد، حاکی از این است که مرحوم صدوق در اعتماد به اخبار به قرائن

۲۹. من‌لایحضره‌الفقیه: ج۱، ص۱۳۰

۳۰. معانی‌الأخبار ص۲۹۱

۳۱. دعائم الاسلام: ج۱، ص۱۲٤

احادیث اعفاء اللحیه صرفاً دلالت بر بلند کردن ریش دارند و این مطلب اجنبی از مورد بحث ما - یعنی تراشیدن ریش - می‌باشد

خارجی نیز تکیه می‌کرده است[32] و احتمال تکیه بر قرائن خارجی همواره در مرسلات صدوق وجود دارد، خصوصاً که بر اساس تحقیقی که نسبت به کتاب الصلاة «من لا یحضرهٔ الفقیه» انجام گرفته است، از بین ۱۳۳ مورد روایت مرسلی که مورد بررسی قرار گرفته است، حدود ۷۲ مورد آن در سایر منابع - اعمّ از تألیفات خود صدوق و یا دیگران - یافت شده است که از بین آنها در ٤۰ مورد، روایت در سایر مصادر به گونه مرسل نقل شده است و در ۹ مورد نیز راوی روایت، فرد گمنامی است که مؤلف به وی طریق ندارد.[33]

این امر، احتمال اعتماد بر قرائن خارجی را در مرسلات این کتاب تقویت می‌کند و با توجه به اینکه حدس و اجتهاد مرحوم صدوق برای سایرین حجّت نیست، مرسلات صدوق فاقد اعتبار و غیر قابل اعتماد است.

ممکن است گفته شود: روایات فوق در حد «استفاضه» بوده و همین امر می‌تواند موجب اطمینان به صدور قدر متیقن بین آنها - یعنی امر به اعفاء لحیه - گردد.

اما در جواب باید گفت: روایات مذکور در کتب معتبر حدیثی اهل سنت مانند صحیح بخاری و صحیح مسلم و صحیح ابن حبان و سنن نسائی و امثال آنها ذکر شده و مشهور است؛ در حالی که در کتاب‌های کافی و تهذیب - که به شهادت شیخ مشتمل بر قریب به اتفاق روایات اصول و مصنفات اصحاب امامیه است- عنوان نشده است[34]، در من

۳۲. برنامهٔ درایة النور: بخش بررسی کتاب من لا یحضره الفقیه، ملاک وثاقت در نزد صدوق. (مقالهٔ وارده در این بخش نوشتهٔ استاد حجة الاسلام و المسلمین سید جواد شبیری می‌باشد).

۳۳. برنامهٔ درایة النور: بخش بررسی کتاب من لا یحضره الفقیه، اعتبار مرسلات صدوق.

۳٤. چنانچه شیخ در مقدمه استبصار می‌گوید: «أما بعد فانی رأیت جماعة من اصحابنا لما نظروا- فی کتابنا الکبیر الموسوم (بتهذیب الاحکام) و رأوا ما جمعنا (فیه) من الأخبار المتعلقة بالحلال و الحرام و وجدوها مشتملة علی أکثر ما یتعلق بالفقه

لا یحضره الفقیه به صورت مرسل آمده است، در معانی الأخبار از افراد مجهول و ضعیف روایت شده است و در دعائم –که نویسندهٔ آن سابقهٔ عامی‌گری دارد– فقط روایت شده است. همهٔ این امور شبههٔ ورود این روایت از میراث حدیثی عامه به میراث حدیثی شیعه را تقویت می‌کند. به هر حال اعتماد به استفاضه در چنین شرایطی مشکل به نظر می‌رسد.

بررسی دلالی احادیث فوق

روایات فوق از جهت دلالی نیز با مشکل مواجهند؛ زیرا «إعفاء اللحیة» به معنای بلند کردن ریش است چنانچه صدوق در بیان معنای این حدیث می‌گوید:

> قال الکسائی قوله تعفی یعنی توفر و تکثر قال أبو عبید یقال فیه قد عفا الشعر و غیره إذا کثر.[35]

نحاس نیز در معانی القرآن در ذیل آیهٔ شریفهٔ (ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوا) می‌گوید:

> قال مجاهد أی کثرت أموالهم وأولادهم. وذلک معروف فی اللغة، و منه الحدیث عن النبی 6 أنه قال «أعفوا اللحی» أی کثّروها.[36]

ابو الهلال نیز در الفروق اللغویة در بحث از معنای «العافیة» می‌گوید:

> و منه «اعفوا اللحی» أی أترکوها حتی تطول.[37]

در مفردات راغب نیز آمده است:

> أعفیت کذا، أی: ترکته یعفو و یکثر و منه قیل: «أعفوا اللّحی».[38]

همچنین در مصباح المنیر آمده است:

> عفوت الشعر أعفوه عفوا و عفیته أعفیه عفیا: ترکته حتّی یکثر و یطول، و منه– احفوا الشوارب و أعفوا اللحی.[39]

در نهایه ابن اثیر نیز آمده است:

> و فیه (أی فی الحدیث) «أنه أمر بإعفاء اللحی» هو أن یوفر شعرها و لا یقص کالشوارب، من عفا الشئ إذا کثر و زاد. یقال: أعفیته وعفیته.[40]

و در لسان نیز آمده است:

> و عَفا النَّبتُ و الشَّعَرُ و غیرُه یَعْفُو فهو عاف: کَثُرَ و طالَ. و فی الحدیث: أَنه 6 ، أَمَرَ بإِعْفَاء اللِّحَی، هو أَن یُوفَّر شَعَرُها و یُکَثَّر و لا یُقَصَّ کالشَّوارِبِ، من عَفا الشیءُ إذا کَثُرَ و زاد.[41]

بنابراین احادیث اعفاء اللحیه صرفاً دلالت بر بلند کردن ریش دارند و این مطلب اجنبی از مورد بحث ما – یعنی تراشیدن ریش– می‌باشد.

ممکن است گفته شود اگر بلند کردن ریش بر اساس این روایات مورد امر شارع باشد، به طریق اولی نتراشیدن آن مورد امر شارع خواهد بود.

در این صورت در پاسخ می‌گوییم اولویت مذکور مسلّم است، اما شکی نیست که امر وارد در این احادیث استحبابی می‌باشد – زیرا این مسلّم است که بلند کردن ریش واجب نیست؛ بلکه صرفاً مستحبّ می‌باشد– و از طلب استحبابی نمی‌توان به قیاس اولویت چیزی بیش از یک طلب استحبابی استفاده نمود، در نتیجه از این احادیث چیزی بیش از استحباب نتراشیدن ریش استفاده نمی‌شود و استحباب نتراشیدن ریش امری مسلّم و مورد قبول است.

من ابواب الأحکام و انه لم یشذّ عنه فی جمیع أبوابه و کتبه ممّا ورد فی احادیث اصحابنا و کتبهم و اصولهم و مصنّفاتهم إلّا نادر قلیل و شاذّ یسیر».

در ابتدای بخش مشیخه استبصار نیز می‌گوید: «و أرجو من اللّه سبحانه أن تکون هذه الکتب الثلاثة التی سهل اللّه تعالی الفراغ منها لا یحتاج معها إلی شیء من الکتب و الأصول لأن الکتاب الکبیر الموسوم (بتهذیب الأحکام) یشتمل علی جمیع أحادیث الفقه المتفق علیه منه و المختلف فیه، و کتاب «النهایة» یشتمل علی تجرید الفتاوی فی جمیع أبواب الفقه و ذکر جمیع ما روی فیه علی وجه یصغر حجمه و تکثر فائدته و یصلح للحفظ، و هذا الکتاب یشتمل علی جمیع ما روی من الأخبار المختلفة و بیان وجه التأویل فیها و الجمع بینها»

۳۵. معانی‌الأخبار ص: ۲۹۱

۳۶. معانی القرآن: ج ۳، ص۵۶–۵۷.

۳۷. الفروق اللغویة (أبو هلال العسکری): ص۳۱۰

۳۸. المفردات فی غریب القرآن: ص۵۷٤

۳۹. المصباح المنیر: ص۴۱۹

٤۰. النهایة فی غریب الحدیث: ج۳، ص۲۶۶.

٤۱. لسان العرب: ج۱۵، ص۷۵.

همچنین ممکن است گفته شود در احادیث مذکور این احتمال وجود دارد که از باب ذکر ملزوم و ارادهٔ لازم باشد یعنی: غرض از بلند کردن ریش، نتراشیدن آن باشد.

ولی در پاسخ باید گفت ظهور اوّلی سیاق مذکور این است که امر به متعلق خود «بعنوانه» تعلق گرفته است و دست کشیدن از این ظهور و قائل شدن به اینکه متعلق حقیقی امر «نه خود عنوان» بلکه «لازم» اوست نیازمند قرینه است که در مقام مفقود است.

علاوه بر این، لازمهٔ بلند کردن ریش، اعمّ از نتراشیدن ریش و کوتاه نکردنِ آن –به نحوی که به حد حلق نرسد– می‌باشد و اگر این لازم بخواهد به نحو اعمّ اراده شود، دیگر امر نمی‌تواند دالّ بر وجوب باشد زیرا کوتاه نکردن ریش واجب نیست و اگر بخواهد لازم اخصّ – یعنی نتراشیدن – اراده شود، نیازمند قرینه خواهیم بود که در مقام مفقود است.

۲. حدیث حَبابه والبیه

از جمله احادیثی که در جهت اثبات حرمت حلق لحیه به آن تمسک شده است، حدیث «حبابة والبیة» می‌باشد:[٤٢]

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْقَاسِمِ الْعِجْلِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى الْمَعْرُوفِ بِكُرْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خُدَاهِيَّ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ هِشَامٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَمْرٍو الْخَثْعَمِيِّ عَنْ حَبَابَةَ الْوَالِبِيَّةِ **قَالَتْ رَأَيْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ 7 فِي شُرْطَةِ الْخَمِيسِ وَ مَعَهُ دِرَّةٌ لَهَا سَبَابَتَانِ يَضْرِبُ بِهَا بَيَّاعِي الْجِرِّيِّ وَ الْمَارْمَاهِي وَ الزِّمَّارِ وَ يَقُولُ لَهُمْ يَا بَيَّاعِي مُسُوخِ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ جُنْدِ بَنِي مَرْوَانَ فَقَامَ إِلَيْهِ فُرَاتُ بْنُ أَحْنَفَ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَا جُنْدُ بَنِي مَرْوَانَ قَالَ فَقَالَ لَهُ أَقْوَامٌ حَلَقُوا اللِّحَى وَ فَتَلُوا الشَّوَارِبَ فَمُسِخُوا.**[٤٣]

تقریب دلالت حدیث فوق به این بیان است که این حدیث دلالت بر مسخ اقوامی دارد که مرتکب عمل حلق لحیه شده بودند و عذاب مسخ تنها نسبت به ارتکاب عمل حرام – بلکه عمل شدید الحرمه – واقع می‌شود بنابراین از این حدیث استفاده می‌شود که حلق لحیه عملی حرام و بلکه شدید الحرمه می‌باشد.

بررسی حدیث حبابة والبیة

در بررسی این حدیث باید گفت که این حدیث نمی‌تواند مستند حرمت حلق لحیه باشد؛ زیرا این روایت هم از جهت سندی و هم از جهت دلالی با مشکل مواجه است.

بررسی سند حدیث

از جهت سندی باید گفت: غیر از «علی بن محمد» و «عبد الکریم بن عمرو خثعمی» و «حبابهٔ والبیه» بقیه روایان موجود در سند مجهول می‌باشند، و «حبابة والبیة» نیز اگر چه در کتب رجال ذکر شده، ولی توثیق نشده است.

به همین جهت است که مرحوم مجلسی اول با تمسک به «شهادت مرحوم کلینی» در مقدمهٔ کافی بر صحت احادیث کافی، سعی در اثبات اعتبار حدیث حبابة والبیة نموده است.[٤٤]

اما در ردّ نظریهٔ صحت تمامی احادیث کافی گفته شده است:

• اولاً: ما ضابطهٔ صحّت در نزد کلینی را نمی‌دانیم، شاید وی به قرائن اجتهادی دور از حس و مورد اختلاف در این امر هم اعتماد کرده باشد.

• ثانیاً: ذکر کامل اسناد در کافی نشان دهندهٔ آن است که مؤلف برای بررسی دیگران در اسناد کتاب خود جایگاه ویژه‌ای قرار داده است.

• ثالثاً: در کافی روایات مرسل با عباراتی همچون «من أخبره»، «رجل»، «من حدّثه»، بسیار است، و بعید است که بر وثاقت تمامی این راویان گمنام قرائنی وجود داشته باشد.

• رابعاً: اگر فرض کنیم که کلینی تمام افراد اسناد کافی را ثقه بداند، با توجه به تعارض این گفتار در موارد بسیار با گفتار دیگر دانشمندان، اعتبار ذاتی

---

٤٢. از جمله متمسکین به این حدیث می‌توان اشاره کرد به: الحدائق الناضرة: ج۵، ص٥٦١ و روضة المتقین: ج۱، ص۳۳۲ و الغایة القصوی(سید یزدی): ج۲، ص۳۳۲ و رسالة فی حرمة حلق اللحیة (محمد جواد بلاغی): ص۱۵۰ من کتاب الرسائل الاربعة عشر.

٤٣. الکافی: ج۱، ص٣٤٦

٤٤. روضة المتقین: ج۱، ص۳۳۲

امام 7 در روایت حبابه والبیه در مقام بیان حکم شرعی نیست بلکه صرفاً در مقام بیان یک واقعهٔ در شرایع پیشین است که از آن واقعهٔ یک حکم شرعی در شریعت پیشین استفاده می‌شود و چنین چیزی ملازمه با ثبوت این حکم در شریعت اسلام ندارد

شهادت فوق از بین می‌رود.

بنابراین اعتبار ذاتی تمام احادیث کافی صحیح نیست و این کتاب همچون دیگر کتاب‌ها به بررسی سندی نیازمند است.[45]

خصوصاً که مرحوم کلینی این روایت را در ابواب مربوط به غیبت تحت عنوان «بَابُ مَا یُفْصَلُ بِهِ بَیْنَ دَعْوَی الْمُحِقِّ وَ الْمُبْطِلِ فِی أَمْرِ الْإِمَامَة» آورده است و در ذیل این عنوان روایاتی را آورده است که دلالت بر صدور بعضی کرامات از ائمه : برای اثبات امامتشان دارد.[46] مرحوم کلینی در این باب ۱۹ روایت آورده است که از بین این روایات، سه روایت دارای رجال موثق است و بقیهٔ روایات مشتمل بر رجال تضعیف شده و یا توثیق نشده و یا رجال مجهول بوده و بعضی نیز دارای ارسال است.

با توجه به نکتهٔ فوق به نظر می‌رسد مرحوم کلینی در اینجا بر روی اعتبار تک تک احادیث حساب نکرده‌اند، بلکه با جمع‌آوری روایات در صدد استناد به مجموع آنها بوده است؛ لذا معلوم نیست مؤلف در این باب فقط به ذکر احادیثی که صحیح می‌داند، التزام داشته باشد به ویژه این که مرحوم کلینی در «کتاب الصید» بعد از «باب السمک» بابی را باز نموده است و در آن بعضی روایات دالّ بر عدم جواز اکل مارماهی و جرّی و زمّار را آورده است؛ ولی در این باب هیچ اشاره‌ای به روایت حبابة والبیة ننموده است؛ با اینکه این روایت مشتمل بر حکم این سه نوع ماهی می‌باشد.

بنابراین در مجموع، اعتماد به حدیث مذکور مشکل می‌باشد.

بررسی دلالت حدیث

از جهت دلالی نیز باید گفت:

• اولاً: امام 7 در روایت حبابة والبیة در مقام بیان حکم شرعی نیست بلکه صرفاً در مقام بیان یک واقعهٔ در شرایع پیشین است که از آن واقعهٔ یک حکم شرعی در همان شریعت استفاده می‌شود و چنین چیزی ملازمه با ثبوت حکم در دین اسلام ندارد.

ممکن است گفته شود می‌توان به وسیلهٔ استصحاب، حکم شریعت سابقه را در شریعت اسلام اثبات نمود.

اما در جواب باید گفت به نظر می‌رسد استصحاب شرایع سابق صحیح نیست، زیرا:

در صورتی که یک فعل نسبت به مردمان دو شریعت مختلف دارای مصلحت یا مفسده یکسان باشد، نحوه جعل حکم به دو صورت زیر می‌توان باشد:

صورت اول: جعل یک حکم «مخصوص به شریعت اول» به نحوی که با نسخ آن شریعت، آن حکم نیز نسخ شود و جعل مماثل آن حکم برای شریعت دوم. در این صورت از جعل، ما دارای موضوع واحد نیستیم، بلکه دو حکم مستقل از هم داریم و چون شرط استصحاب «وحدت موضوع» است و این شرط محقق نیست، لذا در موارد شک، استصحاب جاری نخواهد بود.

صورت دوم: جعل یک حکم برای هر دو شریعت، که در این صورت با فرا رسیدن زمان شریعت دوم، شارع باید مردمان آن شریعت را به وجود چنین حکم اخبار نماید. در این صورت از جعل، موضوع واحد بوده در صورت شک می‌توان استصحاب را جاری نمود.

حال اگر صورت دوم را صرف یک تصور ندانسته و برای آن از نظر عقلایی امکان وقوع قائل شویم، در صورت شک در وجود حکم شریعت سابق در شریعت لاحق، امر جعل حکم، مردّد بین دو صورت فوق خواهد بود و با توجه به اینکه در صورت اول، موضوع واحد نیست، نمی‌توان «وحدت موضوع» را که شرط لازم برای اجرای

---

۴۵. «دروس قواعد» رجال آیت الله شبیری زنجانی، شماره ۷ – ۱۲. (برگرفته از برنامهٔ درایة النور)

۴۶. ادامه روایت «حبابة» مشتمل بر صدور یک سری کرامات، از ائمه معصومین – از حضرت امیر المومنین تا امام رضا : – می‌باشد به همین جهت مرحوم کلینی این حدیث را در باب فوق آورده است.

استصحاب است احراز نمود، در نتیجه نمی‌توان استصحاب را در مورد جاری کرد.

• ثانیاً: روایت مذکور در صورت قبول دلالتش اخصّ از مدّعا خواهد بود زیرا صرفاً بر حرمت حلق لحیه همراه بلند نگه داشتن شوارب دلالت خواهد داشت و هیچ قرینه‌ای مبنی بر تعدّد مطلوب در آن نداریم. بنابراین نمی‌توان از آن، حرمت حلق لحیه به همراه تراشیدن شوارب را استفاده نمود.

۳. حدیث مُثْله

از دیگر احادیثی که برای اثبات حرمت حلق لحیه به آن تمسک شده است، حدیثی است که در کتاب «جعفریات» وارد شده است:

بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ 7 قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ 6 حَلْقُ اللِّحْيَةِ مِنَ الْمُثْلَةِ وَ مَنْ مَثَّلَ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ[47].

تقریب استدلال به این نحو است که در فقرهٔ اول این روایت حلق لحیه به منزلهٔ مثلة دانسته شده است و بدین ترتیب در فقرهٔ دوم حلق کنندهٔ لحیه مورد لعن قرار گرفته است و صدور این لعن از پیامبر اکرم 6 نشان دهندهٔ حرمت حلق لحیه است.

بررسی حدیث مثلة

در بررسی این حدیث باید گفت که این حدیث نیز نمی‌تواند حرمت حلق لحیه را اثبات نماید، زیرا در این حدیث هم از جهت سند و هم از جهت دلالت مناقشه وجود دارد:

بررسی سند حدیث

از جهت سندی باید گفت: تمامی روایات «جعفریات» از طریق «موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر» از پدرش «اسماعیل بن موسی بن جعفر» نقل شده است و این پسر و پدر اگر چه در کتب رجالی ذکر شده‌اند، ولی مورد توثیق قرار نگرفته‌اند[48] و دلیلی بر وثاقت آنها موجود نیست.

البته حاجی نوری در خاتمهٔ مستدرک سعی کرده است قرائنی را مبنی بر وثاقت این دو نفر ارائه کند.

تمامی روایات جعفریات از طریق «موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر» از پدرش «اسماعیل بن موسی بن جعفر» نقل شده است و این پسر و پدر اگر چه در کتب رجالی ذکر شده‌اند، ولی مورد توثیق قرار نگرفته‌اند و دلیلی بر وثاقت آنها موجودنیست

ایشان در مورد «موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر» گفته است:

و أما ابن إسماعيل أبو الحسن موسى، فقال الشيخ فى الفهرست: موسى ابن إسماعيل له كتاب الصلاة و كتاب الوضوء. رواهما عنه محمد بن محمد بن الأشعث، و له كتاب جامع التفسير.
و قال النجاشي: موسى بن إسماعيل له كتاب جوامع التفسير، و له كتاب الوضوء روى هذه الكتب محمد بن الأشعث.
و يظهر منهما أنه من العلماء المؤلفين، مع أنه فى المقام من مشايخ الإجازة.[49]

اما صرف عالم و مؤلف بودن یک راوی، دلیل بر وثاقت او نیست والّا باید تمامی افراد مذکور در رجال نجاشی و فهرست طوسی را ثقة بدانیم.

اما در مورد شیخ اجازه بودن «موسی بن اسماعیل» باید گفت که در کتب رجالی به شیخ اجازه بودن او اشاره نشده است و احتمالاً این کلام حاجی نوری به جهت سوء برداشت از کلام شیخ در ترجمه «محمد بن محمد بن الأشعث» است که می‌گوید:

محمد بن محمد بن الأشعث يروى نسخة عن موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر عن أبيه إسماعيل بن موسى عن أبيه موسى بن جعفر قال التلعكبرى: أخذ لى و لوالدى و لأخى منه إجازة فى سنة ثلاث عشرة و ثلاثمائة.[50]

به این بیان که مرحوم نوری ضمیر «منه» در کلام

---

۴۷. ال«جعفریات» ص:۱۵۷

۴۸. رجال‌النجاشی، باب‌الالف، باب إسماعیل، ص۲۶،و فهرست‌الطوسی، باب‌الهمزة، باب‌إسماعیل، ص۲۶

۴۹. خاتمة المستدرک: ج ۱، ص۲۵

۵۰. رجال‌الطوسی: ترجمه شماره ۶۳۱۳، ص۴۴۲.

مثله عبارت از عملی بوده است که به طور معمول به انگیزهٔ تخویف و زهر چشم گرفتن از دیگران انجام می‌شده است و این عمل به طور متعارف به صورت بریدن اعضای بدن فرد همچون گوش، بینی، انگشتان و غیره انجام می‌شده است

تلعکبری را به «موسی بن اسماعیل» باز گردانده است، ولی صحیح این است که این ضمیر به «محمد بن محمد بن الأشعث» باز می‌گردد، زیرا:

اولاً: موضوع کلام در این ترجمه «محمد بن محمد بن الأشعث» است و همین موضوع خود موجب ظهور عود ضمیر مذکور به او می‌باشد.

ثانیاً: شیخ در ترجمه «محمد بن داود بن سلیمان» می‌گوید:

> روی عنه التلعکبری و ذکر أن إجازة محمد بن محمد بن الأشعث الکوفی وصلت إلیه علی ید هذا الرجل فی سنة ثلاث عشرة و ثلاثمائة.[51]

که با توجه به مطابقت تاریخ اخذ اجازه در این عبارت با عبارت مورد بحث عود ضمیر در عبارت مورد بحث به «محمد بن محمد بن الأشعث» تقویت می‌شود.

بنابراین ادلّهٔ حاجی نوری برای وثاقت «موسی بن إسماعیل بن موسی بن جعفر» قابل قبول نیست.

همچنین حاجی نوری برای توثیق «اسماعیل بن موسی بن جعفر» نیز بر چهار مطلب تکیه کرده است:

۱- تأمّل در ترجمهٔ او.

۲- دستور امام جواد 7 به او برای خواندن نماز بر جنازهٔ صفوان بن یحیی.

۳- روایت کافی مبنی بر اینکه امام صادق 7 در ضمن سلسله مراتبی تولیت وقف خویش را به او سپرده است.

٤- کلام «شیخ مفید» در مورد فرزندان امام کاظم 7 :

> ولکل واحد من ولد أبی الحسن موسی 7 فضل ومنقبة مشهورة.[52]

اما در مورد مطلب اول باید گفت که از تأمل در ترجمهٔ «اسماعیل بن موسی» نکته‌ای در جهت توثیق او استفاده نمی‌شود.

مطلب دوم نیز در رجال کشی یا به نحو مرسل نقل شده است و یا مستند به سند ضعیف می‌باشد؛ زیرا این مطلب در رجال کشی به این نحو نقل شده است:

> ما روی فی صفوان بن یحیی و إسماعیل بن الخطاب، حدثنی محمد بن قولویه عن سعد عن أیوب بن نوح عن جعفر بن محمد بن إسماعیل قال أخبرنی معمّر بن خلاد قال رفعت ما خرج من غلة إسماعیل بن الخطاب بما أوصی به إلی صفوان بن یحیی فقال: رحم الله إسماعیل بن الخطاب بما أوصی به إلی صفوان بن یحیی و رحم صفوان فإنهما من حزب آبائی : و من کان من حزبنا أدخله الله الجنة.
>
> صفوان بن یحیی مات فی سنة عشر و مائتین بالمدینة و بعث إلیه أبو جعفر 7 بحنوطه و کفنه و أمر إسماعیل بن موسی بالصلاة علیه.[53]

در اینجا فقرهٔ اخیره یا به نحو مرسل است و یا مستند به سند قبل است که در آن «جعفر بن محمد بن اسماعیل» توثیق ندارد.

در مورد مطلب سوم نیز باید گفت متن قسمت اخیر وصیّت امام موسی کاظم 7 که در بیان متولی وقف است به بیان زیر است:

> جَعَلَ صَدَقَتَهُ هَذِهِ إِلَى عَلِيٍّ وَ إِبْرَاهِيمَ فَإِنِ انْقَرَضَ أَحَدُهُمَا دَخَلَ الْقَاسِمُ مَعَ الْبَاقِي مِنْهُمَا فَإِنِ انْقَرَضَ أَحَدُهُمَا دَخَلَ إِسْمَاعِيلُ مَعَ الْبَاقِي مِنْهُمَا فَإِنِ انْقَرَضَ أَحَدُهُمَا دَخَلَ الْعَبَّاسُ مَعَ الْبَاقِي مِنْهُمَا فَإِنِ انْقَرَضَ أَحَدُهُمَا فَالْأَكْبَرُ مِنْ وُلْدِي فَإِنْ لَمْ يَبْقَ مِنْ وُلْدِي إِلَّا وَاحِدٌ فَهُوَ الَّذِي يَلِيه.

۵۱. رجال‌الطوسی: ص٤٤٤، ترجمه ٦٣٢٥

۵۲. خاتمة المستدرک: ج ۱، ص٢٤

۵۳. رجال‌الکشی: ص٥٠٢

با توجه به این عبارت امام 7 تولیت وقف خود را بر اساس یک سلسله مراتبی در بین فرزندان خود قرار داده است و به فردی بیرون از فرزندان نسپرده‌اند، با توجه به این نکته معلوم نیست که امام 7 در مورد «اسماعیل» غیر از جهت فرزند بودن جهت عدالت را هم لحاظ کرده باشند.

علاوه بر این اگر هم امام 7 در اینجا جهت عدالت «اسماعیل» را لحاظ کرده باشد، صرف مأمون بودن اسماعیل در تقسیم عایدات صدقه بر برادران و خواهران خویش[54] دلیل بر مأمون بودن او در امر دین و قبول هر آنچه او روایت می‌کند نمی‌شود.

از مطلب چهارم نیز نمی‌توان وثاقت همهٔ اولاد امام کاظم 7 را استفاده نمود، بلکه صرفاً وجود بعضی مکارم اخلاقی در آنها اثبات می‌شود.

همهٔ اینها در حالی است که گفته شده است مضمون روایات «جعفریات»، معمولاً بر خلاف روایات دیگر است و غالب احادیث آن معمول بها نیست و مطابق با عامه است.[55]

از همهٔ آنچه گذشت، نتیجه می‌گیریم که احادیث کتاب «جعفریات» و از جمله حدیث مورد بحث با مشکل سندی روبرو می‌باشد.

بررسی دلالت حدیث

از جهت دلالی نیز باید گفت برای دریافت صحیح از مفاد حدیث باید به سه نکته توجه داشت:

نکتهٔ اول: مثلة در کتب لغت این گونه تفسیر گردیده است:

المحکم والمحیط الأعظم[56]: ومَثَلَ بِالرَّجُلِ یمثُلِ مَثْلاً ومُثْلَةً الأخیرةُ عن ابنِ الأعْرابیِّ ومَثَّلَ کِلاهُما نَکَّلَ به[57] وهی المَثُلَةُ والمُثْلَةُ

مظنون این است که حدیث اخذ من اللحیه در واقع حدیث علی بن جعفر بوده است که به اشتباه در مستطرفات سرائر به بزنطی نسبت داده شده است

المخصص (لابن سیده):

أبو زید[58]: مثَلْت بالرجل أمثُل مثْلاً ومثّلْت – نکّلْت به وهی المُثْلَة والمَثُلة.

المحیط فی اللغة[59]:

والمُثْلَةُ والمَثُلاتُ والمُثَلُ: العُقُوْبَةُ والتَّنْكِيْلُ، ومَثَلْتُ به أمْثُلُ.

الصحاح:

ومَثَّلَ بالقتیل: جَدَعَهُ[60].

طلبة الطلبة[61]:

وَقَوْلُهُ (وَلَا تُمَثِّلُوا) هُوَ مِنْ حَدِّ دَخَلَ وَالِاسْمُ مِنْهُ الْمُثْلَةُ وَهُوَ أَنْ يُجْدَعَ الْمَقْتُولُ أَوْ يُسْمَلَ أَوْ يُقْطَعَ عُضْوٌ مِنْهُ.

المصباح المنیر:

وَمَثَلْتُ بِالْقَتِيلِ مَثْلًا مِنْ بَابَيْ قَتَلَ وَضَرَبَ إذَا جَدَعْتَهُ وَظَهَرَتْ آثَارُ فِعْلِكَ عَلَيْهِ تَنْكِيلًا وَالتَّشْدِيدُ مُبَالَغَةٌ وَالِاسْمُ الْمُثْلَةُ

لسان العرب:

و مَثَلْت بالقتیل إذا جَدَعت أَنفَه و أُذنَه أَو مَذاكيره أَو شيئاً من أَطرافه، و الاسم المُثْلَة، فأما مَثَّل، بالتشديد، فهو للمبالغة. و مَثَل بالقتیل: جَدَعه.

در عبارات فوق چنانچه مشاهده می‌شود، عده‌ای «مثلة» را به «تنکیل» تفسیر کرده‌اند و عده‌ای «مثلة»

---

۵۴. بر اساس متن، وصیت عایدات وقف برای فرزندان امام کاظم 7 بوده است، چنانچه در آن آمده است: « هَذَا مَا تَصَدَّقَ بِهِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ بِأَرْضِ بِمَكَانِ كَذَا وَ كَذَا.... تَصَدَّقَ بِجَمِيعِ حَقِّهِ مِنْ ذَلِكَ عَلَى وُلْدِهِ مِنْ صُلْبِهِ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ».

۵۵. تقریرات درس خارج آیة الله شبیری زنجانی: کتاب نکاح، درس شماره ۲۹۸، ص۹ و درس شماره ۴۲۵، ص۱.
البته مرحوم حاجی نوری این مدّعی را از صاحب جواهر نقل کرده و انکار نموده است اما با این حال حضرت آیة الله شبیری مدعای صاحب جواهر را تأیید و تأکید نموده است.

۵۶. أبو الحسن علی بن إسماعیل بن سیده المرسی (المتوفی ۴۵۸هـ)

۵۷. المخصص: نکّلْت بفلان إذا صنعْت به صَنیعاً یحذِّر غیرَه منک إذا رآه، تهذیب اللغة: نَكَّلْتُ بفلان إذا عاقبته فی جرم أجرمه عقوبة تُنَكِّلُ غیره عن ارتکاب مثله.

۵۸. سعید بن أوس أبو زید الأنصاری النحوی البصری، المولد ۱۲۱ و الوفاة ۲۱۴.

۵۹. الصاحب ابن عباد (۳۲۶ – ۳۸۵ هـ)

۶۰. الصحاح: الجَدْعُ قطعُ الأنفِ، وقطعُ الأذنِ أیضاً، وقطع الیدِ والشفةِ.

۶۱. لعمر بن محمد بن أحمد بن إسماعیل، أبو حفص، نجم الدین النسفی (المتوفی: ۵۳۷هـ)

سید استاد برای اثبات اعتبار روایات علی بن جعفر در قرب الاسناد گفته‌اند: «... حمیری، کتاب علی بن جعفر را که به طریق معتبری مثل طریق عمرکی ثابت بوده است، به خاطر موضوع کتابش (کم بودن واسطه‌ها) از طریق عبدالله بن الحسن العلوی عن جده علی بن جعفر نقل نموده است»

را به «بریدن اعضای بدن» همچون بینی و گوش و غیره تفسیر کرده‌اند.

به نظر می‌رسد در مجموع می‌توان گفت «مثلة» عبارت از عملی بوده است که به طور معمول به انگیزهٔ «تخویف و زهر چشم گرفتن» از دیگران انجام می‌شده است و این عمل به طور متعارف به صورت بریدن اعضای بدن فرد همچون گوش، بینی، انگشتان و غیره انجام می‌شده است.

این نحوه جمع بین عبارات در کلام مصباح منیر قابل مشاهده است چنانچه گفته است «وَمَثَّلْتُ بِالْقَتِيلِ مَثْلًا إِذَا جَدَعْتَهُ.... تَنْكِيلا».

البته «مثلة» تنها نسبت به قتیل انجام نمی‌شده است؛ بلکه گاه نسبت به فرد زنده انجام می‌شده است چنانچه در تاریخ آمده است:

> وفی یوم الرقم فرّ عامر بن الطفیل عن أخیه الحکم فخنق نفسه الحکم خوف المثلة.[٦٢]

این عبارت نشان دهندهٔ این است که مثلة نسبت به افراد زنده نیز انجام می‌شده است والّا خفه کردن خود نمی‌توانست باعث نجات از مثلة گردد.

نکتهٔ دوم: از جمله اعمالی که عرب نسبت به دشمن خویش انجام می‌داد، «حلق لحیهٔ» او بوده است که این امر در نزد آنها نوعی توهین نسبت به فرد محسوب می‌شد چنانچه «جواد علی» در «المفصل» می‌گوید:

> ویعدّ نتف اللحیة أو جزّها أو حلقها إهانة کبیرة تنزل بصاحبها یفعلها من یرید الازدراد بشأن المتلحی.[٦٣]

در صدر اسلام نیز شاهد وقوع چنین عملی هستیم چنانچه در تاریخ این دوره آمده است:

> لما أخذوا[٦٤] عثمان بن حنیف... . فقال لهم مجاشع بن مسعود اضربوه و انتفوا شعر لحیته فضربوه أربعین سوطاً و نتفوا شعر لحیته و رأسه و حاجبیه و أشفار عینیه وحبسوه.[٦٥]

> فلما انتهی[٦٦] إلی ذی قار أتاه فیها عثمان بن حنیف ولیس فی وجهه شعرة، وکانوا قد نتفوا شعر رأسه ولحیته، فقال: یا أمیر المؤمنین بعثتنی ذا لحیة وقد جئتک أمرد، فقال: أصبت أجراً وخیراً.[٦٧]

همچنین در یوم الحره، مسلم بن عقبه دستور به نتف لحیهٔ ابان بن عثمان داد:

> فنتفت لحیته، حتی ما ترکت فیها شعرة.[٦٨]

نکتهٔ سوم: تراشیدن ریش در زمان پیامبر در بین عرب متداول نبوده است؛ زیرا عرب حتی پیش از اسلام ملتزم به گذاشتن لحیه بوده است و در نزد آنها لحیه برای مرد جایگاهی ویژه داشته است و هر مردی تراشیدن آن را برای خود عار می‌دانسته است چنانچه در کتاب «المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام» آمده است:

> العربیّ یکرم لحیته و لا یحلقها.[٦٩]

همچنین آمده است:

> اللحیة عند العرب رمز الرجولة و زینتها و سیماء تکریم الرجل و تقدیره و اهانة اللحیة عند العرب و عند السامیین هی

---

٦٢. معجم ما استعجم: ج۲، ص٦٦٦.
«یوم الرقم» از ایام عرب جاهلی است و «عامر بن طفیل» و «الحکم بن طفیل» دو شخصیت از شخصیت‌های جاهلی می‌باشند. «عامر بن طفیل» زمان نبی اکرم 6 را درک کرد؛ اما ایمان نیاورد.

٦٣. المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام: ج٤، ص٦٠٩.
٦٤. مراد از ضمیر، اصحاب جمل می‌باشند.
٦٥. تاریخ الطبری: ج۳، ص۱۸.
٦٦. مراد از ضمیر، حضرت امیر المومنین علی 7 می‌باشد.
٦٧. الکامل فی التاریخ: ج۲، ص۳۷.
٦٨. الأخبار الطوال: ص ٢٦٦ – أنساب‌الأشراف: ج۵، ص۳۲۹
٦٩. المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام: ج٤، ص٦١٠.

من أعظم الإهانات التی لا تغفر و تقبیلها عندهم من علامات التقدیر و الاحترام و الإجلال و یعدّ نتف اللحیة أو جزّها أو حلقها إهانة کبیرة تنزل بصاحبها یفعلها من یرید الازدراد بشأن المتلحی و یعدّ عدم الاکتراث بتسویة اللحیة من سیماء الحزن أو الغیظ أو المرض أو الارتباک و تضعضع الحال... . و یقسم باللحیة و یعدّ القسم بها من الأیمان المغلظة....[۷۰]

حال با توجه به نکتهٔ اول از سه نکتهٔ فوق باید گفت چنانچه گذشت عمل «مثلة» به طور متداول از طریق قطع اعضای بدن انجام می‌شده و هدف از آن نیز به طور معمول تنکیل و تعییر بوده است. این نکته مستلزم این است که این عنوان، انصراف به صورت انجام عمل نسبت به غیر داشته باشد. در نتیجه متفاهم از عنوان مثلة عملی بوده است که نسبت به غیر انجام می‌شود.

بنابراین در اینجا ظهور اولی عنوان «حلق لحیه» – که شمول عمل نسبت به نفس و غیر است – با ظهور اولی عنوان «مثلة» – که اختصاص به غیر دارد – متنافی است. در اینجا سه حالت وجود دارد:

- حالت اول: رفع ید از ظهور هر دو عنوان.
- حالت دوم: اخذ ظهور شمولی عنوان «حلق لحیه» و رفع ید از ظهور عنوان «مثلة» و حمل آن بر صورت اعم از عمل نسبت به خود و غیر.
- حالت سوم: اخذ به ظهور عنوان «مثلة» و رفع ید از ظهور شمولی عنوان «حلق لحیه» و حمل آن بر صورت عمل نسبت به غیر.

در اینجا با توجه به نکتهٔ دوم و سوم باید گفت حدیث مذکور منصرف به معنای سوم می‌باشد زیرا: از یک طرف – چنانچه در نکتهٔ اول گذشت– عمل حلق لحیه که به انگیزهٔ تنکیل و تعییر صورت می‌گرفته است، به طور معمول از طریق قطع اعضای بدن انجام می‌شده است. اما با توجه به نکتهٔ دوم، گونه‌ای دیگر از تنکیل نیز در بین عرب وجود داشته است که در آن اعضای فرد قطع نمی‌شده است؛ بلکه لحیه او «حلق» می‌شده است. این نکته زمینه و فضای مناسبی را فراهم می‌سازد

۷۰. همان: ص۶۰۹

بعضی با تمسک به این که طریق صاحب وسائل به کتاب علی بن جعفر منتهی به شیخ طوسی است و شیخ طوسی به کتاب علی بن جعفر طریق صحیح دارد، در صدد اثبات اعتبار احادیث این کتاب بر آمده‌اند

برای انصراف حدیث مذکور به معنای سوم و اینکه حدیث در واقع در مقام بیان فرد خفیّ از «مثلة» می‌باشد.

از طرف دیگر با توجه به نکتهٔ سوم، عربِ زمان صدور حدیث، تراشیدن ریش را برای خود عار می‌شمرده است. بنابراین به طور معمول کسی اقدام به تراشیدن ریش خود نمی‌نمود و این فضا خود باعث انصراف حدیث از دو معنای اول و دوم می‌گردد.

در عین حال با توجه به آنچه گذشت اگر هم از ادّعای انصراف حدیث به معنای سوم تنزل شود، جایی برای ادّعای ظهور آن در معنای اول یا دوم وجود نخواهد داشت و باید حکم به اجمال آن نمود.

در نتیجه، مفاد حدیث مذکور نمی‌تواند در مسألهٔ «حلق لحیه» مورد تمسک قرار بگیرد.

۴. حدیث اخذ من اللحیه

حدیث مذکور را ابن ادریس در «مستطرفات» خود آورده است:

مِنْ كِتَابِ الْجَامِعِ لِأَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ الْبَزَنْطِيِّ صَاحِبِ الرِّضَا 7 **قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ لِحْيَتِهِ قَالَ أَمَّا مِنْ عَارِضَيْهِ فَلَا بَأْسَ وَ أَمَّا مِنْ مُقَدَّمِهَا فَلَا.**[۷۱]

همین مضمون در قرب الاسناد از علی بن جعفر نقل شده است:

عبد الله بن الحسن عن جده علی بن جعفر **عن أخيه موسى بن جعفر 7 قال و سألته عن الرجل له أن يأخذ من لحيته؟ قال أما من عارضه فلا بأس**

۷۱. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج۳، ص: ۵۷٤

حدیث اخذ من اللحیه اساساً اجنبی از موضوع مورد بحث - یعنی تراشیدن ریش - است زیرا به نظر می‌رسد که مراد از «الاخذ من اللحیة» کوتاه کردن لحیه است نه تراشیدن آن

وأما من مقدمه فلا.[۷۲]

صاحب وسائل نیز حدیث مذکور را از کتاب مسائل علی بن جعفر - که از آن بدون واسطه نقل می‌کند - به این گونه نقل کرده است:

وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ أَ يَصْلُحُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ لِحْيَتِهِ قَالَ أَمَّا مِنْ عَارِضَيْهِ فَلَا بَأْسَ وَ أَمَّا مِنْ مُقَدَّمِهَا فَلَا يَأْخُذْ.[۷۳]

همین مضمون عیناً در نسخهٔ موجود از «مسائل علی بن جعفر» وجود دارد.

بررسی سند حدیث «اخذ من اللحیه»

بررسی سند بزنطی

چنانچه گذشت حدیث مذکور هم از کتاب «جامع بزنطی» نقل شده است و هم از کتاب «مسائل علی بن جعفر»، امّا با توجه اتحاد الفاظ دو نقل، ظن قوی این است که این دو نقل در واقع یک حدیث است که به اشتباه به دو کتاب و دو راوی مختلف، نسبت داده شده است.

با توجه به نسبت این حدیث در «قرب الاسناد» به علی بن جعفر و وجود آن در نسخهٔ صاحب وسائل و نسخهٔ موجود از «مسائل علی بن جعفر»، مظنون این است که حدیث لخذ من اللحیه در واقع حدیث علی بن جعفر بوده است که به اشتباه در «مستطرفات سرائر» به بزنطی نسبت داده شده است.

بنابراین نمی‌توان نسبت به اسناد این حدیث به کتاب «بزنطی» و اعتبار آن از این جهت حسابی باز کرد.

بررسی طریق قرب الاسناد به علی بن جعفر

از طرف دیگر در قرب الاسناد احادیث علی بن جعفر از طریق «عبد الله بن الحسن العلوی» روایت شده است و این راوی دارای توثیق نمی‌باشد.

در اینجا سید استاد برای اثبات اعتبار روایات علی بن جعفر در قرب الاسناد گفته‌اند:

> روایات علی بن جعفر در قرب الاسناد، نقل شفاهی روایت نیست بلکه نقل کتاب «علی بن جعفر» می‌باشد. «حمیری»، کتاب علی بن جعفر را که به طریق معتبری مثل طریق «عمرکی» ثابت بوده است، به خاطر موضوع کتابش (کم بودن واسطه‌ها) از طریق عبدالله بن الحسن العلوی عن جده علی بن جعفر نقل نموده است.[۷۴]

اما اثبات اعتبار روایات قرب الاسناد از کتاب علی بن جعفر به جهت وجود طرق صحیحه‌ای همچون طریق عمرکی به این کتاب در صورتی ممکن خواهد بود که اتحاد نسخه‌ای که قرب الاسناد آن را نقل نموده است با نسخه‌ای که عمرکی نقل کرده است، احراز شود. اما چنین چیزی محل تردید است زیرا ظاهر این است که حمیری در قرب الاسناد در صدد نقل جمیع روایات علی بن جعفر از طریق عبدالله بن الحسن بوده است[۷۵] و این در حالی است که در کتاب کافی ۲۳ روایت از علی بن جعفر از طریق عمرکی نقل شده است که در کتاب قرب الاسناد وجود ندارد، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که نسخه‌ای که عمرکی از کتاب علی بن جعفر نقل کرده است با نسخه‌ای که حمیری نقل نموده تفاوت داشته است.

مؤیّد این مطلب این است که مرحوم کلینی در کتاب کافی ذیل «بَابُ اللِّحْيَةِ وَ الشَّارِبِ» با اینکه از طریق عمرکی از کتاب علی بن جعفر روایت نقل نموده است و با وجود اینکه روایت مورد بحث ما مناسبت کامل با این باب دارد، ولی این روایت را نقل ننموده است؛ که این مطلب می‌تواند حاکی از عدم اشتمال نسخه عمرکی بر این روایت باشد.

۷۲. قرب‌الإسناد ص: ۱۲۲
۷۳. مسائل علی بن جعفر، ص: ۱۳۹
۷۴. آیة الله العظمی شبیری زنجانی: خارج فقه، کتاب النکاح، درس شماره(۷٤٤)
۷۵. چنانچه سید استاد نیز فرموده‌اند: «بنای حمیری بر این بوده که تمام روایاتی را که از علی بن جعفر به واسطه نوه او منقول است، جمع آوری و نقل کند» کتاب الصوم: درس شماره(۲۳۵)

بررسی طریق صاحب وسائل به علی بن جعفر

در مورد نقلی که صاحب وسائل به طور مستقیم از کتاب علی بن جعفر دارد، نیز بعضی با تمسّک به این که طریق صاحب وسائل به کتاب علی بن جعفر منتهی به شیخ طوسی است و شیخ طوسی به کتاب علی بن جعفر طریق صحیح دارد، در صدد اثبات اعتبار احادیث این کتاب بر آمده‌اند.[٧٦]

در این مورد باید گفت مرحوم صاحب وسائل در خاتمهٔ وسائل در فایدهٔ چهارم به ذکر مآخذ خود پرداخته است و در فایدهٔ پنجم طریقِ خود به این کتب را ذکر می‌کند و از طرق مختلف طریق خود را به مرحوم شیخ طوسی منتهی می‌سازد.

ایشان در بخش اول، کتب منبع را به دو بخش تقسیم می‌سازد:

• بخش اول کتاب‌هایی که بلا واسطه از آنها نقل نموده است.

• بخش دوم کتاب‌هایی که به واسطهٔ نقل سایرین از آنها نقل نموده است.

مرحوم صاحب وسائل نام کتاب علی بن جعفر را هم در بخش اول (کتب بلا واسطه) ذکر می‌نمایند و هم در بخش دوم (کتب با واسطه)، و در بخش دوم تصریح می‌کنند که «هذا غیر الکتاب الذی وصل إلینا، و نقلنا منه بغیر واسطة».

در مورد این کلام صاحب وسائل دو احتمال می‌توان داد:

احتمال اول: ایشان معتقد بوده‌اند که علی بن جعفر دو کتاب داشته است که یکی از آنها به ایشان نرسیده است و از طریق نقل دیگران از آن نقل می‌کند و دیگری به او رسیده و بلا واسطه از آن نقل می‌کند.

در این صورت طریق صاحب وسائل به کتاب مذکور نمی‌تواند از طریق شیخ طوسی باشد، زیرا شیخ طوسی در فهرست خود تنها یک کتاب با عنوان «المسائل» برای علی بن جعفر ذکر کرده و طرق خود به این کتاب را بیان نموده است.

احتمال دوم: مراد صاحب وسائل از مغایرت کتاب، مغایرت نسخهٔ کتاب بوده است، بدین ترتیب که ایشان با مقایسهٔ روایاتِ نسخهٔ در دست، با منقولات «کافی و تهذیب و فقیه» و مشاهدهٔ تفاوت و اختلاف، به مغایرت این نسخه با نسخه‌ای که مرحوم کلینی و شیخ طوسی و صدوق علیهم الرحمة از آن روایت کرده‌اند، حکم نموده است.

در این صورت نیز بعید به نظر می‌رسد که طریق صاحب وسائل به این نسخه از طریق شیخ طوسی باشد، زیرا شیخ طوسی در فهرست دو طریق برای نقل کتاب علی بن جعفر ذکر می‌کند؛ یکی طریق عمرکی و دیگری طریق موسی بن قاسم بجلی.

طریق عمرکی مشترک بین شیخ طوسی در تهذیب و کلینی در کافی و صدوق در فقیه است، بنابراین این طریق نمی‌تواند طریق به نسخهٔ مغایر باشد.

در نتیجه اگر نسخهٔ مغایر بخواهد از طریق شیخ طوسی باشد، باید منحصراً از طریق «موسی بن قاسم بجلی» باشد و این امر بعید می‌نماید، زیرا شیخ طوسی در فهرست و شیخ صدوق در مشیخهٔ فقیه، هر دو طریق «عمرکی و بجلی» را ذکر می‌کنند و هیچ اشاره‌ای به تغایر منقولات این دو نمی‌نمایند و ظاهر کلامشان نیز اتحاد این دو طریق در منقولات می‌باشد، و این بعید است که در صورت وجود تغایر بین این دو نقل، هم شیخ طوسی و هم شیخ صدوق برای طریق داشتن به هر دو نسخه، هر دو طریق را ذکر کنند؛ اما هیچ اشاره‌ای به وجود تغایر بین دو نسخه ننمایند و سیاق کلام را به نحوی قرار دهند که ظهور در اتحاد دو نقل داشته باشد.

خصوصاً این که احتمال دارد نسخه‌ای که صاحب وسائل در دست داشته است، همان نسخه‌ای باشد که به دست ما رسیده و در ابتدای نسخهٔ موجود، طریق نقل کتاب آمده است که این طریق، طریق شیخ طوسی نمی‌باشد.

به هر حال، **بعید به نظر می‌رسد** که صاحب وسائل نسخه‌ای را که در دست داشته است، از طریق شیخ نقل نموده باشد و ظاهراً - چنانچه بعضی از محققین فرموده‌اند[٧٧] - طریقی که صاحب وسائل برای کتب مورد اعتماد خود ذکر نموده است، طریق به اصل کتاب است نه طریق به نسخه.

اعتبار نسخهٔ موجود از کتاب علی بن جعفر

در ابتدای این نسخه طریق نقل نسخه آمده است:

٧٦. إرشاد الطالب إلی التعلیق علی المکاسب: ج ١، ص ٦٩

٧٧. استاد حجة الاسلام و المسلمین سید جواد آقا شبیری در گفتگو با نگارنده.

بعضی بر اساس شهادت شیخ به عمل طائفه به روایات سکونی علاوه بر توثیق سکونی، نوفلی را نیز توثیق کرده‌اند به این بیان که کتاب سکونی و روایات او از طریق نوفلی انتقال یافته است بنابراین عمل طائفه به روایات سکونی مستلزم اعتماد آنها به نوفلی بوده است و این مطلب دلیل بر وثاقت اوست

أخبرنا أحمد بن موسى بن جعفر بن أبی العباس قال حدثنا أبو جعفر بن یزید بن النضر الخراسانی من کتابه فی جمادی الآخرة سنة إحدی و ثمانین و مائتین قال حدثنا علی بن الحسن بن علی بن عمر بن علی بن الحسین بن علی بن أبی طالب 7 عن علی بن جعفر بن محمد عن أخیه موسی بن جعفر 7 .

در این طریق قائلِ «أخبرنا» و «أحمد بن موسی بن جعفر بن أبی العبّاس» و «أبو جعفر بن یزید بن النضر الخراسانی» به طور کلی «مجهول و ناشناخته» هستند و «علی بن الحسن بن علی بن عمر بن علی بن الحسین بن علی بن أبی طالب 7 » نیز وثاقتش معلوم نیست، و علاوه بر این، منقولاتِ این کتاب، با منقولات قرب الاسناد - که «حمیری» در آن بنای نقل همهٔ روایات علی بن جعفر از طریق عبد الله بن الحسن را داشته است - اختلاف دارد.[۷۸]

بنابراین نسخهٔ مذکور نیز قابل استناد نمی‌باشد.

از همهٔ آنچه گذشت، نتیجه می‌شود اعتبار سند روایت مورد بحث خالی از شبهه و تأمل نمی‌باشد.

بررسی دلالت حدیث اخذ من اللحیة

از نظر دلالی نیز باید گفت «حدیث علی بن جعفر» از دو جهت با مشکل مواجه است:

• جهت اول: حدیث اخذ من اللحیه اساساً اجنبی از موضوع مورد بحث - یعنی تراشیدن ریش - است زیرا به نظر می‌رسد که مراد از «الاخذ من اللحیة» کوتاه کردن لحیه است نه تراشیدن آن زیرا:

اولاً: معنای مستفاد از ترکیب مفردات به کار رفته در این اسلوب - خصوصاً توجه به در برداشتن کلمهٔ «مِن» - با معنای کوتاه کردن مناسب به نظر می‌رسد نه تراشیدن ریش.

ثانیاً: شواهدی وجود دارد که از اسلوب مورد نظر معنای کوتاه کردن مو فهمیده می‌شده است نه تراشیدن آن:

۱- الْحُسَیْنُ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَى عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ **قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ 7 الرَّجُلُ یُقَلِّمُ أَظْفَارَهُ وَ یَجُزُّ شَارِبَهُ وَ یَأْخُذُ مِنْ شَعْرِ لِحْیَتِهِ وَ رَأْسِهِ هَلْ یَنْقُضُ ذَلِكَ وُضُوءَهُ؟ فَقَالَ یَا زُرَارَةُ كُلُّ هَذَا سُنَّةٌ وَ الْوُضُوءُ فَرِیضَةٌ وَ لَیْسَ شَیْءٌ مِنَ السُّنَّةِ یَنْقُضُ الْفَرِیضَةَ وَ إِنَّ ذَلِكَ لَیَزِیدُهُ تَطْهِیراً.**[۷۹]

چنانچه مشاهد می‌شود در این روایت عمل «**الاخذ من شعر اللحیة و الرأس**» سنّت شمرده شده است و این مطلب تنها در صورتی صحیح است که در این اسلوب «اخذ» به معنای کوتاه کردن ریش باشد؛ زیرا شکی نیست که تراشیدن ریش از سنت نیست. بنابراین در این روایت متفاهم از کلام «**وَ یَأْخُذُ مِنْ شَعْرِ لِحْیَتِهِ وَ رَأْسِهِ**» عند الاطلاق، «کوتاه کردن موی ریش و سر» بوده است.

۲- عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ وَ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَى عَنْ مُعَاوِیَةَ بْنِ عَمَّارٍ **عَنْ أَبِی عَبْدِ اللهِ 7 قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ مُتَمَتِّعٍ قَرَضَ أَظْفَارَهُ وَ أَخَذَ مِنْ شَعْرِ رَأْسِهِ بِمِشْقَصٍ[۸۰] قَالَ لَا بَأْسَ لَیْسَ كُلُّ أَحَدٍ یَجِدُ جَلَماً**[۸۱].

در این روایت امام 7 از کلام راوی که گفته «**أَخَذَ مِنْ شَعْرِ رَأْسِهِ بِمِشْقَصٍ**» کوتاه کردن مو را فهمیده است زیرا «جَلَم» که امام 7 در جواب خود از آن یاد کرده‌اند، به معنای قیچی است[۸۲] که طبعاً به وسیلهٔ آن مو کوتاه می‌شود نه اینکه تراشیده شود.

۳- عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ

۷۸. آیة الله شبیری زنجانی: خارج فقه، کتاب الصوم، درس ۲۳۵

۷۹. تهذیب‌الأحکام: ج ۱، ص۳٤٦.

۸۰. المِشْقَصُ: نصلُ السهمِ إذا کان طویلًا غیرَ عریض. لسان العرب

۸۱. الکافی: ج ٤، ص٤۳۹.

۸۲. چنانچه در مصباح آمده است: «الجلم بفتحتین: المقراض».

هِشَامِ بْنِ الْمُثَنَّى عَنْ سَدِيرٍ الصَّيْرَفِيِّ **قَالَ رَأَيْتُ أَبَا جَعْفَرٍ 7 يَأْخُذُ عَارِضَيْهِ وَيُبَطِّنُ لِحْيَتَهُ**[۸۳].

در این روایت طبعاً راوی در صدد تفهیم این معنی است که امام 7 موهای دو طرف ریش خود را کوتاه می‌کرده‌اند، زیرا بسیار بعید است که امام 7 موهای دو طرف ریش خود را تراشیده باشند، علاوه بر آن که این معنا را با عبارت «**یأخذ من عارضیه**» تعبیر کرده است که نشان دهندۀ این است که متفاهم از این اسلوب عند الإطلاق معنای «کوتاه کردن» است.

۴- أخبرنا مالک حدثنا نافع: **أنّ ابنَ عمر كان إذا حلق في حجّ أو عمرة أخذ من لحيته ومن شاربه.**[۸۴]

۵- حَدَّثَنَا أَبُو خَالِدٍ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنِ ابْنِ طَاوُوسٍ، عَنْ أَبِيهِ، **أَنَّهُ كَانَ يَأْخُذُ مِنْ لِحْيَتِهِ، وَلاَ يُوجِبُهُ.**[۸۵]

۶- حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ الْعَقَدِيُّ، عَنْ أَفْلَحَ، قَالَ: **كَانَ الْقَاسِمُ إِذَا حَلَقَ رَأْسَهُ أَخَذَ مِنْ لِحْيَتِهِ وَشَارِبِهِ.**[۸۶]

در سه حدیث فوق نیز طبعاً راوی در صدد تفهیم این معنی است که افراد مذکور، ریش خود را کوتاه می‌کرده‌اند – زیرا:

اولاً در آن زمان عرف، بدین گونه بود که مردها ریش خود را نمی‌تراشیدند.

ثانیاً اگر هم بپذیریم که در آن زمان تراشیدن ریش وجود داشته است، افراد مذکور که از بزرگان عامه بوده‌اند چنین کاری نمی‌کرده‌اند – و در مقام تفهیم به عبارتِ «اخذ من اللحیة» اکتفاء کرده است که نشان دهندۀ این است که متفاهم از این اسلوب –عند الإطلاق– معنای «کوتاه کردن» بوده است.

بر اساس آنچه گذشت باید گفت مراد از سؤال وارد در حدیث «أخذ لحیه» این است که آیا فرد می‌تواند ریش خود را کوتاه کند یا باید موهای ریش همواره بلند باشد و امام 7 نیز در پاسخ می‌فرماید که دو طرف ریش را می‌توان کوتاه نمود اما قسمت جلوی ریش نباید کوتاه شود و باید بلند نگاه داشته شود، در واقع عمل مذکور عملی است که راوی از امام باقر 7 نقل می‌کند:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْمُثَنَّى عَنْ سَدِيرٍ الصَّيْرَفِيِّ **قَالَ رَأَيْتُ أَبَا جَعْفَرٍ 7 يَأْخُذُ عَارِضَيْهِ وَيُبَطِّنُ لِحْيَتَهُ.**[۸۷]

و شکی نیست که چنین عملی الزامی نبوده و صرفاً امری مستحبّ می‌باشد.

• جهت دوم: حدیث فوق در صورت پذیرش دلالت آن «در خصوص تراشیدن لحیه»، تنها دلالت بر منع از تراشیدن «مقدّم اللحیه» داشته و منعی از تراشیدن طرفین لحیه نمی‌نماید، بنابراین حدیث مذکور اخصّ از مدعی است.

۵. تشبّه به دشمنان دین

از دیگر ادلّه‌ای که در جهت اثبات حرمت تراشیدن ریش به آن تمسک شده است، حرمت تشبّه به دشمنان دین است. به این بیان که تراشیدن ریش تشبّه به دشمنان دین است و تشبّه به دشمنان دین حرام می‌باشد.[۸۸]

روایات تشبّه به دشمنان دین

به نظر می‌رسد تنها دلیل برای حرمت «تشبّه به کفار» روایتی است که در منابع زیر آمده است:

من لا یحضره الفقیه:

رَوَى إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُسْلِمٍ **عَنِ الصَّادِقِ 7 أَنَّهُ قَالَ أَوْحَى اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَى نَبِيٍّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ لَا يَلْبَسُوا لِبَاسَ أَعْدَائِي وَ لَا يَطْعَمُوا مَطَاعِمَ أَعْدَائِي وَ لَا يَسْلُكُوا مَسَالِكَ أَعْدَائِي فَيَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي.**[۸۹]

۸۳. الکافی: ج۶، ص۴۸۶، قال شمر: معنی یُبطن لحیته أن یأخذ من تحت الحنک والذقن الشعر. تهذیب اللغة: ج۴، ص۴۱۵.
۸۴. الموطأ – روایة محمد بن الحسن: ج۲، ص۳۲۵
۸۵. مصنف ابن أبی شیبة: ج۸، ص۳۷۵
۸۶. همان

۸۷. الکافی: ج۶، ص۴۸۶.
قال شمر: معنی یُبطن لحیته أن یأخذ من تحت الحنک والذقن الشعر. تهذیب اللغة: ج۴، ص۴۱۵.
۸۸. مرحوم شیخ حرّ عاملی در وسائل‌الشیعة: ج۲، ص۱۱۸ و مرحوم سید یزدی در الغایة القصوی (ترجمه شیخ عباس قمی): ج۲، ص۳۳۱ و ۳۳۲ به این دلیل تمسک کرده‌اند.
۸۹. من‌لایحضره‌الفقیه: ج۱، ص۲۵۲

علل الشرایع (شیخ صدوق):

حَدَّثَنا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ 7 قَالَ أَوْحَى اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَى نَبِيٍّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ لَا يَلْبَسُوا لِبَاسَ أَعْدَائِي وَ لَا يَطْعَمُوا مَطَاعِمَ أَعْدَائِي وَ لَا يَسْلُكُوا مَسَالِكَ أَعْدَائِي فَيَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي.[۹۰]

تهذیب الاحکام شیخ طوسی):

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّار عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ : قَالَ أَوْحَى اللهُ إِلَى نَبِيٍّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ أَنْ قُلْ لِقَوْمِكَ لَا يَلْبَسُوا لِبَاسَ أَعْدَائِي وَ لَا يَطْعَمُوا طَعَامَ أَعْدَائِي وَ لَا يُشَاكِلُوا بِمَشَاكِلِ أَعْدَائِي فَيَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي.[۹۱]

«جعفریات»:

بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ 7 قَالَ أَوْحَى اللهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى إِلَى نَبِيٍّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ قُلْ لِقَوْمِكَ لَا يَلْبَسُوا لِبَاسَ أَعْدَائِي وَ لَا يَطْعَمُوا مَطَاعِمَ أَعْدَائِي وَ لَا يَتَشَكَّلُوا مَشَاكِلَ أَعْدَائِي فَيَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي.[۹۲]

همچنین مرحوم صدوق در «عیون»، روایت مذکور را در ضمن روایت دیگری نقل کرده است:

حَدَّثَنا تَمِيمُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الْقُرَشِيِّ قَالَ حَدَّثَنا أَبِى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحٍ الْهَرَوِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا 7 يَقُولُ أَوَّلُ مَنِ اتُّخِذَ لَهُ الْفُقَّاعُ فِي الْإِسْلَامِ بِالشَّامِ يَزِيدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ لَعَنَهُ اللهِ عَلَيْهِ فَأُحْضِرَ وَ هُوَ عَلَى الْمَائِدَةِ وَ قَدْ نَصَبَهَا عَلَى رَأْسِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ 7 فَجَعَلَ يَشْرَبُهُ وَ يَسْقِي أَصْحَابَهُ وَ يَقُولُ لَعَنَهُ اللهُ اشْرَبُوا فَهَذَا شَرَابٌ مُبَارَكٌ وَ لَوْ لَمْ يَكُنْ مِنْ بَرَكَتِهِ إِلَّا أَنَّا أَوَّلُ مَا تَنَاوَلْنَاهُ وَ رَأْسُ عَدُوِّنَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَ مَائِدَتُنَا مَنْصُوبَةٌ عَلَيْهِ وَ نَحْنُ نَأْكُلُ وَ نُفُوسُنَا سَاكِنَةٌ وَ قُلُوبُنَا مُطْمَئِنَّةٌ فَمَنْ كَانَ مِنْ شِيعَتِنَا فَلْيَتَوَرَّعْ عَنْ شُرْبِ الْفُقَّاعِ فَإِنَّهُ شَرَابُ أَعْدَائِنَا فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَلَيْسَ مِنَّا وَ لَقَدْ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ 7 قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ 6 لَا تَلْبَسُوا لِبَاسَ أَعْدَائِي وَ لَا تَطْعَمُوا مَطَاعِمَ أَعْدَائِي وَ لَا تَسْلُكُوا مَسَالِكَ أَعْدَائِي فَتَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي.[۹۳]

بررسی سند روایات فوق

در روایات فوق، سند سه روایت اول منتهی به «نوفلی و سکونی» می‌گردد[۹۴] و در رجالِ سند این سه روایت بحثی نیست مگر در مورد همین «نوفلی و سکونی» که هر سه روایت به آنها منتهی می‌شود.

مشهور، «نوفلی و سکونی» را ضعیف می‌دانند و به روایات آنها عمل نمی‌کنند؛ اما عده‌ای سکونی را بر اساس شهادت شیخ به عمل طائفه به روایات او توثیق کرده‌اند[۹۵] و بعضی بر اساس شهادت شیخ، به عمل طائفه به روایات سکونی علاوه بر توثیق سکونی، نوفلی را نیز توثیق کرده‌اند به این بیان که کتاب سکونی و روایات او از طریق نوفلی انتقال یافته است بنابراین عمل طائفه به روایات سکونی مستلزم اعتماد آنها به نوفلی بوده است و این مطلب دلیل بر وثاقت اوست.[۹۶]

علاوه بر این «ابراهیم بن هاشم» از «نوفلی» و

۹۰. علل الشرائع: ج۲، ص۳۴۸

۹۱. تهذیب الأحکام: ج۶، ص۱۷۲

۹۲. ال«جعفریات»: ص۲۳۴

۹۳. عیون أخبار الرضا (ع): ج۲، ص۲۳

۹۴. با توجه به اینکه مراد از «اسماعیل بن محمد» در نقل «من لا یحضره الفقیه» همان سکونی می‌باشد و در طریق صدوق به سکونی نیز نوفلی وجود دارد. طریق صدوق به سکونی به این بیان است: «و ما کان فیه عن إسماعیل بن مسلم السکونیّ الکوفیّ فقد رویته عن أبی و محمّد بن الحسن- رضی اللّٰه عنهما- عن سعد بن عبد اللّٰه، عن إبراهیم بن هاشم، عن الحسین بن یزید النوفلیّ، عن إسماعیل بن مسلم السکونیّ»

۹۵. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول: ج۱۳، ص۳؛ معجم‌رجال‌الحدیث: ج۳، ۱۰۵، ترجمه اسماعیل بن أبی زیاد، و درس خارج نکاح آیة الله زنجانی: سال ششم، درس شمارهٔ ۵۸۶، ص۲.

۹۶. درس خارج نکاح آیة الله زنجانی: سال ششم، درس شمارهٔ ۵۸۶، ص۲.

«عبد الله بن مغیره» از «سکونی» نیز اکثار روایت دارند که این مطلب نیز بدون در نظر گرفتن شهادت فوق می‌تواند وثاقت این دو را اثبات نماید.

روایت سوم نیز از «جعفریات» است که پیش از این بیان کردیم سند روایات «جعفریات» ضعیف است.

در سند روایت چهارم «تمیم بن عبدالله» توثیق نشده، بلکه از سوی «ابن غضائری» تضعیف شده و «علامه» نیز در «خلاصه» عین کلام او را آورده است. »پدر این راوی« و «احمد بن علی الانصاری» هم در کتب رجال ذکر نشده‌اند و راهی نیز برای توثیق آنها وجود ندارد.

بنابراین روایت سوم و چهارم ضعیف می‌باشند ولی در عین حال می‌توانند مؤیّدی برای روایت نوفلی از سکونی باشند.

بنابراین از جهت صدوری اشکالی بر روایت مذکور وارد نیست.

بررسی دلالت روایات

از نظر دلالی باید گفت: در مورد دلالت روایات فوق بر حرمت «سلوک مسلک اعداء الله» و «مشاکلت» با آنها بحثی نیست.

اما تمسک به این روایات برای حکم به حرمت حلق لحیه قابل مناقشه است، زیرا:

• اولاً: موضوع وارد در این حدیث «سلوک مسلک أعداء الله» و «مشاکلة بمَشاکل أعداء الله» است و اگر چه تراشیدن ریش در بین غیر متشرعه رایج است ولی در عین حال نمی‌توان آن را «مسلک اعداء الله» و یا از «مَشاکل اعداء الله» دانست، زیرا «عداوت» از امور قصدیه است در نتیجه، صدق حقیقی این عنوان، شامل همهٔ افراد غیر متشرعه نمی‌شود بلکه تنها شامل کسانی خواهد بود که نسبت به خداوند متعال «ضدّیت عن قصدٍ» دارند مانند ملحدین و شیطان‌پرستان، و تراشیدن ریش از مختصّات چنین افرادی محسوب نمی‌شود.

بنابراین نمی‌توان تراشیدن ریش را «سلوک مسلک اعداء الله» دانست.

• ثانیاً: اگر هم بگوییم حدیث مذکور شامل تمام افراد غیر متشرعه می‌شود، باید گفت غیر متشرعه در باب «لحیه» مسلک خاصی ندارند. هر کس از آنها که بخواهد لحیه می‌گذارد و هر کس که بخواهد لحیه را می‌تراشد، به عبارت دیگر آنچه در نزد غیر متشرعه نسبت به لحیه وجود دارد، «عدم المسلک» است نه «مسلک العدم»[۹۷] و این متشرعه هستند که در این باب مسلک خاص دارند و ملتزم به «گذاشتن لحیه» می‌باشند.

عرف در حال حاضر تراشیدن ریش – حتی اگر توأم با تراشیدن سبیل باشد – را تشبه به زنان محسوب نمی‌کند چرا که در حال حاضر قیافهٔ مردانه در نظر عرف در دو قالب با ریش و بدون ریش متصور است

بنابراین حلق لحیه «سلوک مسلک غیر متشرعه» نیست، بلکه «ترک مسلک متشرعه» است و چنین چیزی مشمول روایات فوق نیست.

• ثالثاً: اگر هم برای «اعداء الله» در مورد لحیه مسلکی را لحاظ کنیم، این مسلک ناشی از التزام آنها به تراشیدن ریش نیست؛ بلکه ناشی از التزام متشرعین به «گذاشتن ریش» است که باعث گردیده عمل حلق لحیه، تنها در بین اعداء الله باشد.

از آنجا که التزام متشرعه نیز ناشی از فتوای فقهاء به عدم جواز حلق لحیه می‌باشد، بنابراین مسلک مذکور نمی‌تواند دلیلی برای فتوای آنها باشد، زیرا این مسلک خود مترتب بر فتوای آنها می‌باشد.

۶. تشبّه مرد به زن

از جمله ادلّهٔ مورد تمسک برای اثبات حرمت تراشیدن ریش حرمت تشبّه مردان به زنان است؛ به این تقریب که روایات، دلالت بر حرمت «تشبّه مردان به زنان» دارد و تراشیدن ریش، تشبّه مرد به زن است. در نتیجه، تراشیدن ریش حرام می‌باشد.[۹۸]

بررسی دلیل مذکور

در بررسی دلیل مذکور باید گفت:

•اولاً: از نظر کبروی تشبّه مرد به زن حرام نیست و مستفاد از روایت چیزی بیش از کراهت

---

۹۷. زیرا «مسلک» در اعمال انسان در حقیقت یک رویه محدّد به حدود خاص است و در مورد لحیه که امر آن دائر بین «گذاشتن ریش» و «تراشیدن آن» است، تجویز هر دو یعنی «گذاشتن ریش و تراشیدن آن» در واقع عدم التحدید است نه تحدید زیرا تحدید در اینجا به معنای تعیین یکی از دو عمل می‌باشد.

۹۸. از جمله مستدلّین به این دلیل مرحوم سید یزدی در الغایة القصوی (ترجمه شیخ عباس قمی): ج۲، ص۳۳۱ می‌باشد.

اتصال سیرهٔ تفسیق حلق کنندهٔ لحیه به زمان معصوم یک ادعای محض است که هیچ شاهدی از سوی ادعا کنندگان برای آن اقامه نشده است

نمی‌باشد.[99]

• ثانیاً: در صورت تراشیدن ریش و باقی گذاشتن سبیل، این نحوه تراشیدن ریش، تشبّه به زنان محسوب نخواهد شد. در نتیجه این دلیل اخصّ از مدعی می‌باشد.

• ثالثاً: عرف در حال حاضر تراشیدن ریش – حتی اگر توأم با تراشیدن سبیل باشد – را تشبّه به زنان محسوب نمی‌کند چرا که در حال حاضر قیافهٔ مردانه در نظر عرف در دو قالب با ریش و بدون ریش متصوّر است. به همین جهت است که این عمل حتی در بین افرادی که از تشبّه به زنان اجتناب داشته و بر داشتن ظاهر مردانه تأکید دارند، نیز رواج دارد.

بنابراین حتی اگر در گذشته تراشیدن ریش تشبّه به زنان محسوب می‌شد، امّا امروزه این عمل مصداق برای این عنوان محسوب نمی‌شود و در نتیجه دیگر دارای حکم تشبّه به زنان نیست.

سیرهٔ متشرعه

از دیگر ادلّهٔ مورد تمسک در جهت اثبات «حرمت حلق لحیه»، سیرهٔ متشرعه است.[100]

تقریراتی که برای این دلیل ارائه شده است را می‌توان در دو قالب کلی زیر تنقیح کرد:

تقریر اول

متشرعه از گذشته تا کنون همواره حلق کنندهٔ لحیه را سرزنش کرده و با او معامله فسق می‌نموده‌اند و با توجه به اتصال این رویه به زمان معصومین : می‌توان پی برد که این رویّه، ناشی از تعلیمات معصومین و یا مورد تقریر ایشان بوده است.[101]

تقریر دوم

متشرعه از زمان معصومین : تا کنون همواره ملتزم به عدم حلق آن بوده‌اند و این مسأله کاشف از ارتکاز حرمت حلق لحیه در نزد آنها می‌باشد. با توجه به اتصال این سیره به زمان معصومین : دانسته می‌شود که این ارتکاز در ذهن متشرعه ناشی از تعلیمات ایشان بوده است.[102]

بررسی سیرهٔ متشرعه

در بررسی تقریر اول باید گفت اتصال سیرهٔ تفسیق حلق کنندهٔ لحیه به زمان معصوم : یک ادّعای محض است که هیچ شاهدی از سوی ادّعا کنندگان، برای آن اقامه نشده است. واقعیت، این است که آن مقطع زمانی که جریان سیره در آن برای ما محرز است، مطمئناً و یا به احتمال قوی، سیره در آن، متأثر از فتوای فقهاء می‌باشد نه تعلیم شارع و تقریر اوو آن مقطع زمانی که سیره در آن می‌تواند متأثر از تعالیم شارع و یا مورد تقریر او باشد، جریان سیره در آن محرز نیست.

در مورد تقریر دوم نیز باید گفت که ادّعای عدم رواج حلق لحیه در زمان معصومین ادّعایی قابل پذیرش است؛ لکن این امر می‌توانسته عواملی غیر از تحریم آن از سوی شارع داشته باشد چرا که عرب، حتی پیش از اسلام ملتزم به گذاشتن لحیه بوده و تراشیدن آن را برای خود عار می‌دانسته است، چنانچه در کتاب «المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام» آمده است:

العربیّ یکرم لحیته و لا یحلقها.[103]

و همچنین آمده است

اللحیة عند العرب رمز الرجولة و زینتها و سیماء تکریم الرجل و تقدیره و اهانة اللحیة عند العرب و عند السامیین هی

---

۹۹. این مسأله در اصل مقاله مورد بررسی قرار گرفته است اما در تلخیص حاضر از آوردن آن صرف نظر شد، علاقمندان می‌توانند به اصل مقاله مراجعه نمایند.

۱۰۰. با توجه به اینکه ادلّه اربعه – یعنی کتاب، سنت، عقل و اجماع – همگی دلالت بر حکم شرعی دارند و کاشف از آن می‌باشند و با توجه به اینکه سیره متشرعه از این جهت همسنگ ادلّه اربعه می‌باشد، لذا ما در اینجا سیره متشرعه را هم عرض با ادلّه اربعه ذکر کرده‌ایم.

۱۰۱. مصباح الفقاهة (المکاسب): ج۱، ص۲۶۱، مهذب الأحکام (عبد الأعلی سبزواری): ج۱۱، ص۳۲۱.

۱۰۲. محاضرات فی الفقه الجعفری: ج۱، ص۲۹۲ و۲۹۳ به نقل از الرأی الفقهی فی حلق اللحیة (عبد الهادی الفضلی)، الحلیة فی حرمة حلق اللحیة: ص۱۶.

۱۰۳. المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام: ج۴، ص۶۱۰.

من أعظم الإهانات التی لا تغفر و تقبیلها عندهم من علامات التقدیر و الاحترام و الإجلال و یعدّ نتف اللحیة أو جزّها أو حلقها إهانة کبیرة تنزل بصاحبها یفعلها من یرید الازدراد بشأن المتلحی...[۱۰۴]

علاوه بر این، اسلام نیز مسلمانان را تشویق به گذاشتن لحیه کرد و بر همان رسم عربی پیش از اسلام – که به احتمال زیاد ناشی از تعالیم ابراهیمی 7 بوده است[۱۰۵] – صحه گذاشت[۱۰۶] و این عوامل دست به دست یکدیگر داده و موجب شد که حلق لحیه در زمان معصومین، امری رایج و مرسوم نباشد.

بنابراین اگر چه همواره مسلمانان در عصر معصومین : ملتزم به گذاشتن ریش بوده‌اند؛ اما این مسأله لزوماً ناشی از تحریم آن از سوی شارع نبوده است، بلکه احتمال قوی وجود دارد که این عمل ناشی از عرف عرب آن زمان بوده باشد.

ادعای عدم رواج حلق لحیه در زمان معصومین ادعایی قابل پذیرش است لکن این امر می‌توانسته عواملی غیر از تحریم آن سوی شارع داشته باشد

بررسی اصل عملی

چنانچه در علم اصول فقه به اثبات رسیده است، اصل عملی جاری در شبهۀ حکمیه «برائت» می‌باشد و با توجه با اینکه در مباحث گذشته به اثبات رسید که ما حجّتی بر حرمت حلق لحیه نداریم، لاجرم، با اجرای این اصل در مسأله باید حکم به «اباحۀ عمل» بنماییم.[۱۰۷]

اما بعضی از فقهاء با وجودی که ادلۀ اقامه شده مبنی بر حرمت حلق لحیه را نپذیرفته‌اند، ولی در عین حال حکم به «اجتناب به احتیاط واجب» نموده‌اند چنانچه در کتاب «إرشاد الطالب» بعد از مناقشه در استدلال به آیات و روایاتی که در راستای اثبات «حرمت حلق لحیه» مورد تمسک قرار گرفته، آمده است:

و مع ذلک فلا یمکن الإفتاء بجواز حلق اللحیة و عدم وجوب رعایة الاحتیاط، و ذلک لأن المرتکز فی أذهان المتشرعة عدم جواز حلقها، و ان کان فی انتهاء هذا الارتکاز الی عصر الشارع المقدس تأملٌ، لاحتمال حدوثه أخیرا بالرجوع إلی جماعة أفتوا بحرمته.[۱۰۸]

همچنین در کتاب «دراسات فی المکاسب المحرمة» بعد از بررسی ادلّه حرمت حلق لحیه و مناقشه در آنها آمده است:

فهذه إلی هنا عشرة أمور أقیمت علی حرمة حلق اللحیة، وقد تعرضنا للمناقشات فیها، والأصل الأولیّ یقتضی الجواز، ولکن بعد اللتیا والتی یشکل الجرأة علی الإفتاء بالجواز، ولا سیما بلحاظ ما مر من استفاضة الأمر بإعفاء اللحی والاطمینان بصدور هذا المضمون عن النبی 6 وتعبیره عن ذلک بأنها الفطرة، و ما مرّ من النهی عن الأخذ من مقدمها، و استقرار سیرة المتشرعة علی إبقاء اللحیة و ارتکاز الحرمة و المذمومیة فی أذهانهم، فلا یترک الاحتیاط بالاجتناب.[۱۰۹]

و همۀ اینها در حالی است که مؤلّف در مباحث پیشین خود تمامی مطالبی را که در اینجا به عنوان «دواعی احتیاط» ذکر می‌نماید، مورد مناقشه قرار داده است.

در اینجا جای یک سؤال مطرح است و آن این که مستند این «احتیاط وجوبی» چه چیزی می‌باشد؟

طبعاً این احتیاط یا باید مستند به شرع باشد و یا عقل.

اما این احتیاط نمی‌تواند مستند به شرع باشد چرا که چنانچه گذشت بر اساس آنچه که به تفصیل در علم اصول به اثبات رسیده و این فقهاء نیز به آن معتقد هستند، اصل عملی جاری در «شبهۀ

۱۰۴. همان: ص۶۰۹

۱۰۵. چنانچه این مسأله در بعضی روایات مورد اشاره قرار گرفته است: تفسیرالقمی: ج۱، ص۳۹۱.

۱۰۶. چنانچه پیش از این گذشت اصل محبوبیت گذاشتن لحیه مورد قبول و مسلم است.

۱۰۷. البته چنانچه گذشت اصل محبوبیت و استحباب ریش گذاشتن و عدم حلق آن مسلم و مورد قبول است.

۱۰۸. إرشاد الطالب إلی التعلیق علی المکاسب: ج۱، ص۱۴۸.

۱۰۹. دراسات فی المکاسب المحرمة: ج۳، ص۱۴۰.

اساساً مصلحت نهفته در اصل اباحه همان مصلحت تسهیل بر مکلفین است تا ضمانتی باشد برای اقبال مکلفین به دین و طبعاً بارزترین عرصهٔ ظهور این مصلحت «مسائل مبتلا به»ی است که احتیاط در آنها ثقیل المؤونه می‌باشد

حکمیه»، اصالة البرائة است نه اصالة الاحتیاط.

همچنین این حکم نمی‌تواند مستند عقلی نیز داشته باشد، زیرا بعد از ورود تأمین از سوی شارع، موضوعی برای حکم عقل به احتیاط باقی نمی‌ماند، چرا که حکم عقل به احتیاط یا بر اساس قاعدهٔ «دفع ضرر محتمل» است و یا قاعدهٔ «حق مولویّت» اما با وجود تأمین از سوی شارع، دیگر احتمال ضرر وجود نخواهد داشت و با اغماض مولی از حق خویش دیگر، عقل نمی‌تواند حکم به وجوب ادای حق او نماید.

همهٔ اینها در حالی است که مسألهٔ مورد بحث یک مسألهٔ «مبتلا به» است و احتیاط در آن ولو از نظر عرف، «ثقیل المؤونه» می‌باشد. بنابراین «ایجاب احتیاط» در آن می‌تواند، موجب کاهش اقبال مکلّفین به دین و به وجود آمدن پدیدهٔ «دین‌گریزی» در آنها شده، در نتیجه حکم مذکور را به نوعی «نقض غرض» روبرو سازد، به این معنی که فقیه برای تحفظ بر حکمی که احتمال وجود آن در واقع می‌رود، رو به احتیاط می‌آورد اما این احتیاط در عمل، معرضیت فوت احکام قطعی الثبوت را فراهم می‌کند.

اساساً مصلحت نهفته در «اصل اباحه» – که شریعت به لحاظ آن مصلحت، این اصل را مرجع در «شبهات حکمیه» قرار داده است – همان مصلحت «تسهیل بر مکلفین» است تا ضمانتی باشد برای اقبال مکلفین به دین و طبعاً بارزترین عرصهٔ ظهور این مصلحت مسائل «مبتلا به»ی است که احتیاط در آنها ثقیل المؤونه می‌باشد.

البته بعضی از فقها از آن جهت که در مسأله، ورود نکرده و ادلّهٔ آن را بررسی نکرده‌اند، حکم به وجوب احتیاط می‌نمایند.

در مورد این نحوه از «ایجاب احتیاط» باید گفت اگر چه این نحوه از ایجاب احتیاط از جهتی خلاف قاعده نیست – چرا که اجرای اصل برائت تنها در صورت فحص از ادلّه و یأس از یافتن دلیل جایز می‌باشد و پیش از فحص باید احتیاط نمود – اما در عین حال باید گفت: چنانچه گذشت در مسائلی که مبتلا به بوده و احتیاط در آنها ثقیل المؤونه است ایجاب احتیاط می‌تواند موجب کاهش اقبال مکلفین به دین و به وجود آمدن پدیده دین‌گریزی در آنها شود و چنین شرایطی اقتضا دارد که مسأله مورد اهتمام زیاد فقیه بوده و حتماً مورد بررسی قرار بگیرد تا اگر دلیل و حجّتی بر منع وجود ندارد مکلفین را بی‌جهت با تنگنای احتیاط مواجه نساخت و از محذور دین‌گریزی آنان اجتناب کرد، بنابراین خودداری از بررسی چنین مسأله‌ای و اکتفاء به ایجاب احتیاط با وظیفه فقیه ناسازگار است.

بنابراین با توجه به آنچه گذشت باید گفت بعد از مناقشه در ادلّهٔ «حرمت حلق لحیه» باید بر اساس اصالة البرائة حکم به «اباحه» نمود و حکم به «وجوب احتیاط» جایی ندارد.



پژوهش فقهی

غلامرضا احسنی

سال چهارم درس خارج

مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

نجاست مسکرات

چکیده

در فصل اول برخی از مفاهیم مهم مورد بررسی قرار می‌گیرد و با توجه به روایات مختلف به این نتیجه خواهیم رسید که لفظ خمر در روایات همهٔ مسکرات را شامل است و در فصل دوم اقوال را به تفکیک قائلین به نجاست، قائلین به طهارت و محتاطین بیان می‌کنیم و در فصل سوم ادله را نیز به تفکیک اجماع، آیه و روایات بیان خواهیم کرد و خواهیم گفت که اجماعی بر نجاست نیست. آیه نیز دلالت بر نجاست ندارد و در فصل چهارم در جمع بین روایات بهترین جمع را تفکیک بین روایات نجاست و حمل روایات آمره به غسل ثوب بر استحباب و حمل روایات آمره به غسل ظرف و آمره به دور ریختن آب یا طعام به وجوب دوری از مسکر حتی از قطرات ریز و یک قطره در آب زیاد می‌دانیم و خواهیم گفت که حمل روایات طهارت به تقیه به هیچ وجه صحیح نیست و شاید بتوان روایات نجاست را به تقیه حمل کرد و در فصل پنجم فرض تعارض را بررسی خواهیم کرد.

مقدمه

نجاست و یا طهارت اشیاء یکی از بحث‌های پیچیده و مورد اختلاف بین فقهاء از قدیم تاکنون است. برخی از فقهاء از ناحیه نجاست مواردی را زیاد کرده‌اند مثل عرق جنب از حرام که محقق در معتبر[1] به شیخ طوسی و شیخ مفید البته با تردید نسبت می‌دهد و برخی نیز نجاسات را کم کرده‌اند مانند ابن جنید[2] که خون کمتر از درهم را پاک می‌داند.

مسکرات اختلافی‌ترین مورد نجاسات است که روایات مختلفی در دو طرف وجود دارد که بررسی آن از زوایای مختلف بسیار ضروری به نظر می‌رسد و در صورت اثبات طهارت مسکرات ریشهٔ تمام بحث‌ها در مورد نجاست الکل‌هایی که در ساخت اشیاء دیگر مثل عطر و ادکلن به کار می‌روند و یا الکل‌هایی که در پزشکی کاربرد دارند، رفع می‌شود؛ زیرا اگر طهارت مسکرات ثابت شود، دیگر جای شکی در مورد طهارت آنها باقی نمی‌ماند و نیازی به بحث‌هایی در رابطه با چگونگی ساخت آنها که آیا به روش تخمیر است یا نه و آیا مست‌کننده هستند و یا نه، نیست.

کلیات و مفاهیم

تبیین موضوع

شیوهٔ بیان نجاست مختلف است. گاهی با الفاظی که ظهور در نجاست دارد و گاهی با بیان اثری از آثار نجاست، بیان می‌شود. از آنجا که نجاست دو اثر مهم دارد عدم جواز خوردن و آشامیدن نجس و متنجس و عدم جواز استعمال نجس و متنجس در مواردی که طهارت در آن شرط است مانند عدم جواز نماز در لباس ملاقی نجس و بطلان نماز در این لباس ـ بیان نجاست در روایات و برخی از اقوال متفاوت است و در مقابل، طهارت نیز با شیوه‌هایی مختلف بیان شده است. با توجه به اینکه در برخی از اقوال و اکثر روایات فقط یک اثر مورد توجه بوده است و گروهی یک اثر نجاست و گروهی در مقابل یک اثر طهارت را بیان کرده‌اند، جمع بین اینها مهم‌ترین وظیفه در این تحقیق است.

واژگان کلیدی

مسکر

مسکر هر چیزی است که عقل را از بین ببرد. در مفردات، راغب می‌گوید: سکر حالت از بین رفتن عقل است وغالباً در جایی که عقل به واسطهٔ خمر و مانند اینها از بین برود، استعمال می‌شود؛ هر چند در موارد دیگر نیز به کار می‌رود.[3]

خمر

در لسان العرب می‌گوید:

و الخَمْرُ: ما أَسْكَرَ من عصير العنب.

شرابی که از انگور گرفته می‌شود را خمر می‌گویند و استعمال آن در شراب‌هایی که از غیر انگور گرفته می‌شود مجاز است[4]؛ اما در کتب لغت دیگر به معنای اعم گرفته شده است و در شرع نیز خمر، اصل مسکرات شمرده شده است و آیهٔ شریفهٔ قرآن[5] نیز خمر را در ابتدا تحریم کرده است و بعد از آن پیامبر 6 هر مسکری را حرام کرده‌اند[6]؛ اما روایاتی وجود دارد که خمر را به گونه‌ای تفسیر کرده است که تمام مسکرات را شامل است یا حداقل خمر خصوصیتی ندارد و مراد از آن در روایاتی که خمر را حرام کرده است یا حکم به نجاست آن کرده است اعم است. نمونهٔ این روایات صحیحهٔ عبد الرحمن بن حجاج از امام صادق 7 است:

قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ 6 الْخَمْرُ مِنْ خَمْسَةٍ الْعَصِيرُ مِنَ الْكَرْمِ ـ وَ النَّقِيعُ مِنَ الزَّبِيبِ ـ وَ الْبِتْعُ مِنَ الْعَسَلِ ـ وَ الْمِزْرُ مِنَ الشَّعِيرِ ـ وَ النَّبِيذُ مِنَ التَّمْرِ.[7]

بیان انواع پنج گانه به عنوان موارد متعارف است و ظاهر روایت این است که می‌خواهد معنای خمر را به هر مسکری سرایت دهد. هر چند امکان دارد که این تعریف مجاز و تنزیل باشد و فقط در حرمت و

---

۱. المعتبر فی شرح المختصر؛ ج ۱، ص: ۴۱۵

۲. المعتبر فی شرح المختصر؛ ج ۱، ص: ۴۲۹

۳. مفردات ألفاظ القرآن؛ ص: ٤١٦

٤. لسان العرب؛ ج٤، ص: ٢٥٤

٥. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ)، مائده، ۹۰.

٦. الكافی (ط – الإسلامیه)، ج٦، ص: ۴۰۸

۷. وسائل الشیعة، ج۲۵، ص: ۲۷۹

حد هم‌حُکم باشند؛ اما فقهاء هم قائلین به طهارت و هم قائلین به نجاست هیچ تفاوتی بین خمر و سایر مسکرات مایع نگذاشته‌اند و هم‌چنین در برخی از روایات نجاست و طهارت مسکر و خمر جمع شده است و حضرت 7 برای هر دو، یک حکم کرده‌اند[۸] و از آنها استفاده می‌شود که سائلین تفاوتی بین خمر و سایر مسکرات نمی‌دیده‌اند به حدی که مسلم می‌دانسته‌اند که حکم هر دو یکی است. فقط سؤال از طهارت یا نجاست بوده است، هر چند برخی از این روایات ضعیف باشد. پس مواردی هم که فقط خمر ذکر شده است، تسالم بر عدم فرق با سایر مسکرات است.

نبیذ

در نهایه می‌گوید:

> «النَّبيذِ» و هو ما يعمل من الأشربة من التّمر، و الزّبيب، و العسل، و الحنطة، و الشّعير و غير ذلک.[۹]

اما در معجم مقاییس اللغة[۱۰] آن را به تمر اختصاص داده است و در تاج العروس می‌گوید[۱۱] در اصل به معنای چیزی است که کنار گذاشته شده است و استعمال آن در مسکر مجاز است؛ ولی به نظر می‌رسد، استعمال آن در مسکر به نحو تعینی حقیقت شده باشد و شاید زمینهٔ آن دستورالعملی باشد که حضرت رسول 6 برای شیرین شدن آب‌هایی که تلخ شده بوده است، فرموده‌اند که هنگام صبح یک یا چند خرما را در آبی انداخته، آب را کنار گذاشته و در هنگام عصر آن را بیاشامند تا آب مقداری شیرین شود.

با نظر به روایات متعدد مشخص می‌شود که این کار متداول بوده است؛ اما بسیاری از مردم به خصوص اصحاب ابوحنیفه به این مقدار کم برای بقاء خرما در آب راضی نمی‌شدند و تا زمان اسکار و حتی اسکار زیاد، آن را باقی می‌گذاشتند

روایاتی وجود دارد که خمر را به گونه‌ای تفسیر کرده است که تمام مسکرات را شامل است یا حداقل خمر خصوصیتی ندارد و مراد از آن در روایاتی که خمر را حرام کرده است یا حکم به نجاست آن کرده است اعم است

خمر را از چیزهای مختلف می‌گرفتند و زمان باقی بودن آن بیشتر بوده است و در آن قصد تولید مسکر وجود داشته است در حالی که نبیذ در اصل فقط از شیرینی‌جات بوده است و زمان ماندن آنها در آب از خمر کمتر بوده است

و می‌گفتند که این مقدار کم، باعث فساد بطون ما می‌شود.

پس عمدهٔ تفاوت بین نبیذ و خمر را می‌توان در زمان بقاء آنها و اصل آن دانست که خمر را از چیزهای مختلف می‌گرفتند و زمان باقی بودن آن بیشتر بوده است و در آن قصد تولید مسکر وجود داشته است در حالی که نبیذ در اصل فقط از شیرینی‌جات بوده است و زمان ماندن آنها در آب از خمر کمتر بوده است. این سبب می‌شده است که خمر کمتر مسکر می‌شده است ولی نبیذ اسکار زیاد داشته است.

اقوال

قائلین به نجاست

شیخ مفید[۱۲]، شیخ طوسی در استبصار[۱۳] و

---

۸. الکافی (ط - الإسلامية)،؛ ج۳، ص: ۴۰۵ و ج۶، ص: ۴۲۲ و تهذيب الأحكام، ج۱، ص: ۲۸۰

۹. النهاية فی غريب الحديث و الأثر؛ ج۵، ص: ۷

۱۰. معجم مقائيس اللغة؛ ج۵، ص: ۳۸۰ و النَّبِيذُ: التَّمر يُلقَى فی الآنيةِ و يُصَبُّ عليه الماء

۱۱. تاج العروس من جواهر القاموس؛ ج۵، ص: ۳۹۹ و النَّبِيذُ، فعيل بمعَنى المَنْبُوذِ و هو المُلْقَى، و منه ما نُبِذَ من عَصِيرٍ و نَحْوِه، كتَمْرٍ و زَبِيبٍ و حِنْطَةٍ و شَعِيرٍ و عَسَلٍ، و هو مَجَازٌ

۱۲. المقنعة (للشیخ المفید)، ص: ۷۳

۱۳. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج۴، ص: ۹۴

با وجود صدوق، ابن ابی عقیل و دیگران که حکم به طهارت خمر و سایر مسکرات کرده‌اند و هم‌چنین با وجود اختلاف بین اصحاب ائمه : که روایت علی بن مهزیار و خیران الخادم شاهد بر آن است، ادعای اجماع صحیح نمی‌باشد

تهذیب[۱۴] و مبسوط[۱۵] و اقتصاد[۱۶] و الجمل و العقود[۱۷] و النهایه[۱۸]، سید مرتضی[۱۹]، راوندی[۲۰]، ابن ادریس[۲۱]، علامه در منتهی [۲۲] و نهایه [۲۳]و تذکره [۲۴] و مختلف[۲۵] و تحریر[۲۶]، سلار[۲۷]، ابن برّاج در مهذّب[۲۸]، حلبی در اشارة السبق[۲۹]، ابن حمزه در وسیله[۳۰]، یحیی بن سعید در الجامع [۳۱]، ابن زهره در غنیه[۳۲]، سبزواری در جامع الخلاف[۳۳]، فخر المحققین[۳۴]، شهید اول در ذکری[۳۵] و البیان [۳۶]و بسیاری دیگر از فقها حکم به نجاست خمر کرده‌اند.

۱۴. تهذیب الأحکام،‌ج۱، ص: ۲۴۰
۱۵. المبسوط فی فقه الإمامیة، ج۱، ص: ۳۶
۱۶. الاقتصاد الهادی إلی طریق الرشاد (للشیخ الطوسی)، ص: ۲۵۳
۱۷. الجمل و العقود فی العبادات، ص: ۵۵
۱۸. النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص: ۵۱
۱۹. المسائل الناصریات، ص: ۹۵
۲۰. فقه القرآن (للراوندی)، ج۱، ص: ۷۰
۲۱. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج۱، ص: ۱۷۸
۲۲. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج۳، ص: ۲۱۳
۲۳. نهایة الإحکام فی معرفة الأحکام، ج۱، ص: ۲۷۲
۲۴. تذکرة الفقهاء (ط - الحدیثة)، ج۱، ص: ٦٤
۲۵. مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة، ج۱، ص: ٤٦۹
۲٦. تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة (ط - الحدیثة)، ج۱، ص: ۱۵۷
۲۷. المراسم العلویة و الأحکام النبویة.
۲۸. المهذب (لابن البراج)، ج۱، ص: ۵۱
۲۹. إشارة السبق إلی معرفة الحق، ص: ۷۹
۳۰. الوسیلة إلی نیل الفضیلة، ص: ۷٦
۳۱. الجامع للشرائع، ص: ۲۲
۳۲. غنیة النزوع إلی علمی الأصول و الفروع، ص: ٤۱
۳۳. جامع الخلاف و الوفاق، ص: ۲۵
۳٤. إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ج٤، ص: ۱۵۵
۳۵. ذکری الشیعة فی أحکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۱٤
۳٦. البیان، ص: ۹۰

قائلین به طهارت

صدوق درمقنع[۳۷] حکم به جواز نماز در ملاقی خمر و مسکر کرده است که ظهور در طهارت دارد هر چند حکم به وجوب نزح آب چاه در صورت ریخته شدن خمر در آن کرده است[۳۸]. در جای دیگر حکم به نزح ۲۰ دلو و در صورت باقی ماندن بوی خمر تا زمانی که بوی آن از بین برود، حکم به نزح آب از چاه کرده است [۳۹]. در جای دیگر فرموده است طعامی را که خمر به آن اصابت کرده است، دور بریزند یا به اهل کتاب و سگ بدهند[٤۰]. هم‌چنین حکم به عدم جواز نماز در خانه‌ای که خمر در آن است، حتی اگر در ظرفی باشد و سرایتی هم به نمازگزار نداشته باشد[٤۱]، کرده است؛ اما با توجه به صراحت جواز نماز در لباسی که خمر به آن برخورد کرده است به خاطر علت مذکور در آن در طهارت خمر این کلمات باید توجیه شود و به نظر می‌رسد بهترین توجیه حمل نزح آب چاه به تعبّد و حمل عدم جواز نماز با لباس ملاقی خمر به شدت قذارت خمر که سبب می‌شود عبادت و نماز منقصت داشته باشد و حمل دور ریختن طعامی که قطره‌ای خمر به آن اصابت کرده است به وجود قطرات خمر در این طعام که با توجه به شدت حرمت خمر و عدم امکان جداسازی آنها، باید همهٔ غذا را دور ریخت، می‌باشد و در علل[٤۲] نیز بابی به همین عنوان باز کرده است. ابن أبی عقیل[٤۳]، ابن جنید[٤٤]، محقق اردبیلی[٤۵]، صاحب مدارک[٤٦]، سبزواری در کفایه[٤۷] و محقق خوانساری در مشارق[٤۸] نیز به طهارت خمر

۳۷. المقنع (للشیخ الصدوق)، ص: ٤۵۳
۳۸. همان، ص: ۲۹
۳۹. همان، ص: ۳٤
٤۰. همان، ص: ۳٦
٤۱. همان، ؛ ص: ۸۱
٤۲. علل الشرائع، ج۲، ص: ۳۵۷
٤۳. مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة؛ ج۱ ص: ٤٦۹
٤٤. از او در ذکری نقل می‌کند ذکری الشیعة فی أحکام الشریعة، ج۱، ص: ۱۱٤
٤۵. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج۱ ص: ۳۱۲
٤٦. مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، ج۱، ص: ۲۹۲
٤۷. کفایة الأحکام، ج۱، ص: ٦۰
٤۸. مشارق الشموس فی شرح الدروس، ج٤، ص: ۲۱۵

تمایل پیدا کرده‌اند.

محتاطین

برخی نیز مایل به طهارت شده‌اند؛ اما در نهایت به خاطر وجود شهرت یا احتمال اجماع احتیاط کرده‌اند و یا حتی به نجاست فتوی داده‌اند. محقق در معتبر[۴۹]، سبزواری در ذخیره[۵۰] و فیض در مفاتیح[۵۱] از همین فقها هستند و فقه الرضا نیز کلامی مشتبه دارد[۵۲].

ادله

اجماع

شیخ در تهذیب و استبصار و مبسوط ادعای اجماع بر نجاست مسکرات می‌کنند. سید مرتضی در ناصریات هم این ادعا را دارند و به حدی در آن مبالغه می‌کنند که می‌فرمایند:

> فأما الشراب الذی یسکر کثیره: فکل من قال إنه محرم الشرب، ذهب إلی أنه نجس کالخمر. و إنما یذهب إلی طهارته من ذهب الی إباحة شربه[۵۳].

ابن زهره و ابن ادریس نیز ادعای اجماع را تکرار می‌کنند.

اما با وجود صدوق، ابن ابی عقیل و دیگران که حکم به طهارت خمر و سایر مسکرات کرده‌اند و هم‌چنین با وجود اختلاف بین اصحاب ائمه : که روایت علی بن مهزیار[۵۴] و خیران الخادم[۵۵] شاهد بر آن است، ادعای اجماع صحیح نمی‌باشد.

آیه

(یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ) [۵۶]

رجس به معنای قذارة و چیزی که طبع از آن متنفر است می‌باشد و نجاست یک مصطلح شرعی است که خارج از معنای رجس است

شیوهٔ استدلال

به دو تقریب می‌توان به آیه استدلال کرد:

- خمر در آیه متصف به رجس شده است و رجس مترادف نجس است، پس خمر نجس است.
- در ادامهٔ آیه، امر به اجتناب از خمر شده است و اجتناب مطلق و بدون قید، یعنی اجتناب و دوری از خمر به هر نحو ممکن مثل شرب یا حتی استعمال خمر در هر کار دیگری غیر از شرب که این همان معنای نجاست است.

اشکالات تقریب اول

اما هیچ یک از این دو تقریب صحیح نیست و دو اشکال به تقریب اول وارد است:

الف. رجس در لغت مرادف با نجس مصطلح نیست و رجس به معنای قذارة و چیزی که طبع از آن متنفر است می‌باشد و نجاست یک مصطلح شرعی است که خارج از معنای رجس است و اطلاق رجس به نجس در بعضی موارد به خاطر بیان مصداقی جدید برای قذر عرفی با احکامی جدید می‌باشد.[۵۷]

ب. اگر رجس به معنای نجس باشد، نجاست مَیسر به چه معنا می‌باشد؟! آیا کسی قائل به نجاست آن شده است، در حالی که رجس به همهٔ این‌ها اطلاق شده است.

اشکال تقریب دوم

الف. باید اثبات شود که ضمیر «فاجتنبوه» به خمر بر می‌گردد که بازگشت به مجموع موارد همان محذور تقریب اول را دارد که میسر و دیگر

---

۴۹. المعتبر فی شرح المختصر، ج، ص: ۴۲۴
۵۰. ذخیرة المعاد فی شرح الإرشاد، ج۱، ص: ۱۵۴
۵۱. مفاتیح الشرائع، ج۱، ص: ۷۲
۵۲. الفقه - فقه الرضا، ص: ۲۸۱
۵۳. المسائل الناصریات، ص: ۹۶
۵۴. تهذیب الأحکام، ج۱، ص: ۲۸۱
۵۵. الکافی (ط - الإسلامیة)، ج۳، ص: ۴۰۵
۵۶. مائده، ۹۰

۵۷. الرِّجْسُ: الشیء القذر، یقال: رجل رجس، و رجال أَرْجَاسٌ. قال تعالی: رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطانِ و الرِّجْسُ یکون علی أربعة أوجه: إمّاَ من حیث الطَّبع، و إمّاَ من جهة العقل، و إمّا من جهة الشرع، و إمّا من کل ذلک کالمیتة، فإنّ المیتة تعاف طبعا و عقلا و شرعا، و الرِّجْسُ من جهة الشّرع: الخمر و المیسر، و قیل: إنّ ذلک رجس من جهة العقل، و علی ذلک نبّه بقوله تعالی: وَ إِثْمُهُما أَکْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما، لأنّ کلّ ما یوفی إثمه علی نفعه فالعقل یقتضی تجنّبه مفردات ألفاظ القرآن، ص: ۳۴۲

موارد نجس نیستند پس اجتناب مطلق به معنای نجاست نیست.

ب. ظاهر در موارد نهی مطلق و امر به اجتناب بدون قید امر به اجتناب از فعل ظاهر است که بدون قرینه آن به ذهن می‌آید پس امر به اجتناب مطلق از خمر امر به اجتناب از شرب است که نتیجهٔ آن حرمت است نه نجاست.

روایات

روایات نجاست

برخی از روایات با مدلول مطابقی نجاست خمر و مسکرات را ثابت می‌کنند و برخی با حکم به یکی از لوازم نجاست مانند عدم جواز اکل یا عدم صحت نماز در لباس ملاقی با مسکر نجاست را نتیجه می‌دهند.

دلالت مطابقی

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ خَيْرَانَ الْخَادِمِ قَالَ كَتَبْتُ إِلَى الرَّجُلِ 7 أَسْأَلُهُ عَنِ الثَّوْبِ يُصِيبُهُ الْخَمْرُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ أَ يُصَلَّى فِيهِ أَمْ لَا فَإِنَّ أَصْحَابَنَا قَدِ اخْتَلَفُوا فِيهِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ صَلِّ فِيهِ فَإِنَّ اللهَ إِنَّمَا حَرَّمَ شُرْبَهَا وَ قَالَ بَعْضُهُمْ لَا تُصَلِّ فِيهِ فَكَتَبَ 7 لَا تُصَلِّ فِيهِ فَإِنَّهُ رِجْسٌ.[58]

سند: روایت صحیحه است زیرا خیران الخادم را شیخ[59] توثیق کرده است و از عبارت کشی[60] به دست می‌آید که از اجلّاء بوده است. سهل بن زیاد هر چند تضعیف شده است[61] اما چون طریق به اکثر اصول است و مورد اعتماد اجلاء بوده است، توثیق می‌شود و وجه تضعیف به مواردی غیر از وثاقت در نقل باز می‌گردد.

دلالت: حضرت 7 از نماز خواندن در لباس ملاقی با خمر نهی فرموده‌اند و به خمر اطلاق رجس نموده‌اند و رجس ظهور در نجاست دارد.

اما همانگونه که گذشت رجس مرادف نجس نیست و شاید استعمال رجس در کلام امام 7 اشاره به آیهٔ قرآن باشد. در نتیجه ظهور روایت در نجاست فقط از عدم جواز نماز در لباس ملاقی خمر استفاده می‌شود و دلالت التزامی بر نجاست دارد نه دلالت مطابقی.

روایت دوم:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ وَضَّاحٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ دَخَلَتْ أُمُّ خَالِدٍ الْعَبْدِيَّةُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللهِ 7 وَ أَنَا عِنْدَهُ فَقَالَتْ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّهُ يَعْتَرِينِي قَرَاقِرُ فِي بَطْنِي- [فَسَأَلَتْهُ عَنْ أَعْلَالِ النِّسَاءِ وَ قَالَتْ] وَ قَدْ وَصَفَ لِي أَطِبَّاءُ الْعِرَاقِ النَّبِيذَ[62] بِالسَّوِيقِ وَ قَدْ وَقَفْتُ وَ عَرَفْتُ كَرَاهَتَكَ لَهُ فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ لَهَا وَ مَا يَمْنَعُكِ عَنْ شُرْبِهِ قَالَتْ قَدْ قَلَّدْتُكَ دِينِي فَأَلْقَى اللهَ عَزَّ وَ جَلَّ حِينَ أَلْقَاهُ فَأُخْبِرُهُ أَنَّ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ 7 أَمَرَنِي وَ نَهَانِي فَقَالَ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ أَ لَا تَسْمَعُ إِلَى هَذِهِ الْمَرْأَةِ وَ هَذِهِ الْمَسَائِلِ لَا وَ اللهِ لَا آذَنُ لَكِ فِي قَطْرَةٍ مِنْهُ وَ لَا تَذُوقِي مِنْهُ قَطْرَةً فَإِنَّمَا تَنْدَمِينَ إِذَا بَلَغَتْ نَفْسُكِ هَاهُنَا وَ أَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى حَنْجَرَتِهِ يَقُولُهَا ثَلَاثاً أَ فَهِمْتِ قَالَتْ نَعَمْ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ 7 مَا يَبُلُّ الْمِيلَ[63] يُنَجِّسُ حُبّاً[64] مِنْ مَاءٍ

---

۵۸. الکافی (ط - دار الحدیث)، ج۶، ص: ۴۱۹

۵۹. رجال الطوسی،أصحاب أبی الحسن الثالث علی بن محمد 8 ، باب الخاء، ۳۸۶ - ۱ - خیران الخادم ثقة.

۶۰. رجال الکشی،الجزء‌الأول،الجزءالسادس، ۶۱۰ - محمد بن مسعود قال حدثنی سلیمان بن حفص عن أبی بصیر حماد بن عبد الله القندی عن إبراهیم بن مهزیار قال: کتب إلی خیران: قد وجهت إلیک ثمانیة دراهم کانت أهدیت إلی من طرسوس دراهم منهم و کرهت أن أردها علی صاحبها أو أحدث فیها حدثا دون أمرک فهل تأمرنی فی قبول مثلها أم لا لأعرفها إن شاء الله و انتهی إلی أمرک؟ فکتب و قرأته: اقبل منهم إذا أهدی إلیک دراهم أو غیرها فإن رسول الله 6 لم یرد هدیة علی یهودی و لا نصرانی.

۶۱. سهل بن زیاد أبو سعید الآدمی الرازی کان ضعیفا فی الحدیث غیر معتمد فیه. و کان أحمد بن محمد بن عیسی یشهد علیه بالغلو و الکذب و أخرجه من قم إلی الری و کان یسکنها.

۶۲. و النَّبیذُ: التَّمر یُلقَی فی الآنیةِ و یُصَبُّ علیه الماء معجم مقائیس اللَغة؛، ج۵، ص: ۳۸۰

۶۳. الکافی (ط - دار الحدیث)، ج۱۲، ص: ۷۲۰ «المیل»: ما یجعل به الکحل فی العین. أو هو میل الجراحة، و هو آلة للجرّاح یسبر بها الجرح ونحوه. انظر: الصحاح، ج ۵، ص ۱۸۲۳ (میل).

۶۴. الکافی (ط - دار الحدیث)، ج۱۲، ص: ۷۲۱ الحُبّ: الجرّة الضخمة، والخابیة، و قال ابن درید: هو الذی یجعل فیه الماء، فلم ینوّعه، قال: و هو فارسی معرب. و هو بالفارسیّة: «سبو»، أو «سبوی بزرگ». راجع: لسان العرب، ج ۱، ص ۲۹۵ (حبب).

يَقُولُهَا ثَلاَثاً[65]

سند: مراد از محمد بن الحسن، محمد بن الحسن الطائی الرازی است که در کتب رجال اشاره‌ای به او نشده است؛ اما به خاطر اینکه شیخ کلینی است و کلینی بسیار از او نقل می‌کند، توثیق می‌شود. عبدالله بن وضاح را نجاشی توثیق کرده است[66]؛ اما به خاطر مرسل بودن و هم چنین مجهول بودن ابراهیم بن خالد که در کتب اربعه فقط در سند همین روایت واقع شده است، روایت ضعیف است.

دلالت: حضرت 7 در ذیل روایت فرموده‌اند که مقدار کمی نبیذ، آب بسیار زیادی را نجس می‌کند و اگر نبیذ که فرد خفی مسکر است و عامّه و حتی برخی از اصحاب ائمه شرب آن را جایز می‌دانسته‌اند، نجس باشد؛ به طریق اولی خمر و سایر مسکرات که فرد جلی هستند، نجس می‌باشند.

اما این روایت نه تنها ضعیف است؛ بلکه از نظر دلالت نیز نمی‌تواند نجاست را ثابت کند و چند اشکال به آن وارد است.

نجس در لغت به معنای مصطلح نیست بلکه به معنای قذارت و پلیدی و تنفر طبع از شیء است که بر غیر نجاسات مصطلح نیز صادق است[67]؛ اما در شرع، یا حقیقت شرعی در نجاست شده است یا عند الاطلاق معنای مصطلح از آن فهمیده می‌شود. با این حال باز هم در روایات، در غیر معنای مصطلح به کار رفته است. به عنوان نمونه به حدید نجس اطلاق شده است[68] در حالی که هیچ کس قائل به نجاست آن نیست.

حضرت 7 در ذیل روایت در مقام دفع شبهه‌ای هستند که مخلوط کردن نبیذ با آب زیاد موجب حلیت آن می‌شود. این شبهه در بین مردم و حتی اصحاب وجود داشته است و شاهد آن صحیحهٔ کلیب بن معاویه از امام صادق 7 است

هیچ یک از قدماء به این روایت برای نجاست استدلال نکرده‌اند؛ حتی کلینی آن را در باب اضطرار و شیخ در تهذیب در باب اطعمه و اشربه محرم و محلل وارد کرده‌اند، پس در ظاهر قدماء از این روایت نجاست را نفهمیده‌اند.

به نظر می‌رسد با توجه به سؤال از جواز اکل نبیذ در صورت اضطرار و هم چنین فتوای عامّه در جواز آشامیدن آن و اختلاف در حرمت و یا حلیت آن در بین اصحاب و این که حضرت 7 از ابتدا در مقام بیان حرمت آن هستند، از ذیل نیز بیش از حرمت استفاده نمی‌شود و حضرت 7 در ذیل روایت در مقام دفع شبهه‌ای هستند که مخلوط کردن نبیذ با آب زیاد موجب حلیت آن می‌شود. این شبهه در بین مردم و حتی اصحاب وجود داشته است و شاهد آن صحیحهٔ کلیب بن معاویه[69] از امام صادق 7 است.

كُلَيْبِ بْنِ مُعَاوِيَةَ قَالَ كَانَ أَبُو بَصِيرٍ وَ أَصحابُهُ يَشْرَبُونَ النَّبِيذَ يَكْسِرُونَهُ بِالْمَاءِ فَحَدَّثْتُ بِذَلِكَ أَبَا عَبْدِ اللهِ 7 فَقَالَ لِي وَ كَيْفَ صَارَ الْمَاءُ يُحَلِّلُ الْمُسْكِرَ؟ مُرْهُمْ لَا يَشْرَبُوا مِنْهُ قَلِيلًا وَ لَا كَثِيراً. قُلْتُ إِنَّهُمْ يَذْكُرُونَ أَنَّ الرِّضَا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ يُحِلُّهُ لَهُمْ. فَقَالَ وَ كَيْفَ كَانَ يُحِلُّونَ آلُ مُحَمَّدٍ : الْمُسْكِرَ وَ هُمْ لَا يَشْرَبُونَ مِنْهُ قَلِيلًا وَ لَا كَثِيراً. فَأَمْسِكُوا عَنْ شُرْبِهِ.

---

٦٥. الكافي (ط – الإسلامية)؛ ج٦، ص: ٤١٣.

٦٦. رجال النجاشي، ص: ٢١٥عبد الله بن وضاح أبو محمد كوفي ثقة من الموالى صاحب أبا بصير يحيى بن القاسم كثيرا و عرف به.

٦٧. كتاب العين؛ ج٦، ص: ٥٥، نجس: النَّجس: الشيء القذر حتى من الناس و كل شيء قذرته فهو نَجَسٌ

٦٨. الكافي ج: ٣ ص: ٤٠٠، مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ مُوسَى بْنِ أُكَيْلٍ النُّمَيْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله 7 قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي السَّفَرِ وَ مَعَهُ السِّكِّينُ فِي خُفِّهِ لَا يَسْتَغْنِي عَنْهَا أَوْ فِي سَرَاوِيلِهِ مَشْدُوداً وَ الْمِفْتَاحُ يَخَافُ عَلَيْهِ الضَّيْعَةَ أَوْ فِي وَسَطِهِ الْمِنْطَقَةُ فِيهَا حَدِيدٌ قَالَ لَا بَأْسَ بِالسِّكِّينِ وَ الْمِنْطَقَةِ لِلْمُسَافِرِ فِي وَقْتِ ضَرُورَةٍ وَ كَذَلِكَ الْمِفْتَاحُ يَخَافُ عَلَيْهِ أَوْ فِي النِّسْيَانِ وَ لَا بَأْسَ بِالسَّيْفِ وَ كَذَلِكَ آلَةُ السِّلَاحِ فِي الْحَرْبِ وَ فِي غَيْرِ ذَلِكَ لَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْحَدِيدِ فَإِنَّهُ نَجَسٌ مَمْسُوخٌ.

٦٩. کلیب بن معاویه به خاطر روایت صفوان و ابن ابی عمیر که ممن لا یروون ولا یرسلون الا عمن یوثق به هستند توثیق می‌شود.

الكافي، ٦، ٢٩٣ أبو علي الأشعري عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان عن كليب الأسدي عن أبي عبد الله 7 قال...

الكافي، ٢، ٢١٢ علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن كليب بن معاوية الصيداوي قال قال لي أبو عبد الله 7

با وجود تعلیل موجود در صدر روایت لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ ظهور روایت در اینکه علت عدم جواز نماز در لباس ملاقی مسکر، نجاست آن است، از بین می‌رود

فَاجْتَمَعْنَا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللهِ 7 فَقَالَ لَهُ أَبُو بَصِيرٍ إِنَّ ذَا جَاءَنَا عَنْكَ بِكَذَا وَكَذَا فَقَالَ 7 صَدَقَ يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّ الْمَاءَ لَا يُحَلِّلُ الْمُسْكِرَ فَلَا تَشْرَبُوا مِنْهُ قَلِيلًا وَلَا كَثِيراً.[70]

دلالت التزامی

با توجه به آثار مختلف نجاست، هر یک از روایات از ناحیۀ خاصی مورد سؤال بوده است و یا حضرت 7 از اثر خاصی سخن گفته‌اند.

در برخی حکم کرده‌اند که آب و طعامی که مسکری با آن مخلوط شده است، دور ریخته شود یا به سگ و اهل کتاب داده شود و دیگر صلاحیت استعمال را ندارد، هر چند قطره‌ای مسکر در آب فراوانی باشد.

در پاره‌ای دیگر نماز در لباس ملاقی، باطل شمرده شده است و فرموده‌اند که باید لباس شسته شود.

در برخی دیگر فرموده‌اند که آب چاهی را که خمر یا مسکر در آن ریخته شده است، بکشند. این روایات مضامین مختلفی دارند. برخی حکم به نزح تمام آب چاه کرده است[71]؛ در برخی دیگر فرموده‌اند ۳۰ دلو از آب کشیده شود[72]؛ در برخی دیگر ۲۰ دلو و اگر بوی خمر باقی بود، تا زمانی

---

۷۰. الکافی (ط – الإسلامیة)؛ ج۶، ص: ۴۱۱

۷۱. تهذیب الأحکام؛ ج۱، ص: ۲۴۱، وَ أَخْبَرَنِی الشَّیْخُ أَیَّدَهُ اللهُ تَعَالَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَیْدٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللهِ 7 قَالَ إِنْ سَقَطَ فِی الْبِئْرِ دَابَّةٌ صَغِیرَةٌ أَوْ نَزَلَ فِیهَا جُنُبٌ نُزِحَ مِنْهَا سَبْعُ دِلَاءٍ فَإِنْ مَاتَ فِیهَا ثَوْرٌ أَوْ نَحْوُهُ أَوْ صُبَّ فِیهَا خَمْرٌ نُزِحَ الْمَاءُ کُلُّهُ.

۷۲. تهذیب الأحکام؛ ج۱، ص: ۲۴۱، الْحُسَیْنُ بْنُ سَعِیدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ کُرْدَوَیْهِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ 7 عَنِ الْبِئْرِ یَقَعُ فِیهَا قَطْرَةُ دَمٍ أَوْ نَبِیذٍ مُسْکِرٍ أَوْ بَوْلٍ أَوْ خَمْرٍ قَالَ یُنْزَحُ مِنْهَا ثَلَاثُونَ دَلْواً.

که بوی آن از بین برود.[73]

در پاره‌ای دیگر از روایات امر به سه بار شستن ظرفی که خمر در آن بوده است، کرده‌اند[74] و در روایتی دیگر امر به هفت بار شستن ظرفی شده است که در آن نبیذ نوشیده می‌شود.[75]

• روایات عدم جواز نماز

مَا أَخْبَرَنِی بِهِ الشَّیْخُ أَیَّدَهُ اللهُ تَعَالَی عَنْ أَبِی الْحَسَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِیدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ 7 قَالَ لَا تُصَلِّ فِي بَيْتٍ فِيهِ خَمْرٌ وَلَا مُسْكِرٌ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَلَا تُصَلِّ فِي ثَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى تَغْسِلَ.[76]

سند: این روایت به خاطر وجود احمد بن الحسن بن علی بن فضال و عمرو بن سعید[77] و مصدق بن صدقه[78] و عمار ساباطی ـ که همگی فطحی ثقه

---

۷۳. تهذیب الأحکام؛ ج۱، ص: ۲۴۱، مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَبِی إِسْحَاقَ عَنْ نُوحِ بْنِ شُعَیْبٍ الْخُرَاسَانِیِّ عَنْ یَاسِینَ عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللهِ 7 بِئْرٌ قَطَرَ فِیهَا قَطْرَةُ دَمٍ أَوْ خَمْرٍ قَالَ الدَّمُ وَ الْخَمْرُ وَ الْمَیِّتُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِیرِ فِی ذَلِکَ کُلُّهُ وَاحِدٌ یُنْزَحُ مِنْهُ عِشْرُونَ دَلْواً فَإِنْ غَلَبَتِ الرِّیحُ نُزِحَتْ حَتَّی تَطِیبَ.

۷۴. تهذیب الأحکام؛ ج۹، ص: ۱۱۵، مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِیدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللهِ 7 قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الَّذِی یَکُونُ فِیهِ الْخَمْرُ هَلْ یَصْلُحُ أَنْ یَکُونَ فِیهِ الْخَلُّ وَ مَاءُ کَامَخٍ أَوْ زَیْتُونٌ قَالَ إِذَا غُسِلَ فَلَا بَأْسَ وَ عَنِ الْإِبْرِیقِ وَ غَیْرِهِ یَکُونُ فِیهِ خَمْرٌ أَ یَصْلُحُ أَنْ یَکُونَ فِیهِ مَاءٌ فَقَالَ إِذَا غُسِلَ فَلَا بَأْسَ وَ قَالَ فِی قَدَحٍ أَوْ إِنَاءٍ یُشْرَبُ فِیهِ الْخَمْرُ قَالَ یَغْسِلُهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ سُئِلَ یُجْزِیهِ أَنْ یَصُبَّ فِیهِ الْمَاءَ قَالَ لَا یُجْزِیهِ حَتَّی یَدْلُکَهُ بِیَدِهِ وَ یَغْسِلَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ.

۷۵. تهذیب الأحکام؛ ج۹، ص۱۱۶ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِیدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللهِ ع فِی الْإِنَاءِ یُشْرَبُ مِنْهُ النَّبِیذُ فَقَالَ یَغْسِلُهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ الخ.

۷۶. تهذیب الأحکام؛ ج۱، ص: ۲۷۸

۷۷. رجال النجاشی، باب العین: و من هذا الباب عمر و عمرو و عمار، ۷۲۸– عمرو بن سعید المدائنی ثقة روی عن الرضا 7 رجال الکشی، الجزء الأول، الجزء السادس، ۶۱۲ – قال نصر بن الصباح: عمرو بن سعید فطحی.

۷۸. رجال الکشی، الجزء الأول، الجزء السادس، ۵۶۳ – قال أبو عمرو هؤلاء کلهم فطحیة و هم من أجلة العلماء و الفقهاء و العدول و بعضهم أدرک الرضا 7 و کلهم کوفیون. الخلاصة للحلی، الفصل السادس فی الحاء، الباب الأول

هستند_ موثق است

دلالت: امام 7 از خواندن نماز در لباسی که خمر به آن اصابت کرده است، نهی فرموده‌اند و ظاهر این نهی نجاست لباس است. اما با وجود تعلیل موجود در صدر روایت لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ ظهور روایت در اینکه علت عدم جواز نماز در لباس ملاقی مسکر، نجاست آن است، از بین می‌رود و امکان دارد امر به شستن لباس به خاطر قذارت مسکر باشد، به حدی که ملائک نزدیک این شخص با این لباس نمی‌شوند و همین سبب کم شدن ثواب نماز می‌شود و حضرت 7 برای تفهیم این نکته به راوی امر به شستن لباس فرموده‌اند. حتی شاید با توجه به اولویت لباس نسبت به خانه‌ای که مسکر در آن است و هم چنین قرینهٔ سیاق، این احتمال متعین باشد؛ اما به هر حال این روایت برای نجاست مسکر قابل استناد نیست.

روایت دوم:

الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيٍّ وَ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ 7 تا آنجا که عبدالله بن محمد می‌گوید وَ رَوَى غَيْرُ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ 7 أَنَّهُ قَالَ إِذَا أَصَابَ ثَوْبَكَ خَمْرٌ أَوْ نَبِيذٌ يَعْنِي الْمُسْكِرَ فَاغْسِلْهُ إِنْ عَرَفْتَ مَوْضِعَهُ وَ إِنْ لَمْ تَعْرِفْ مَوْضِعَهُ فَاغْسِلْهُ كُلَّهُ وَ إِنْ صَلَّيْتَ فِيهِ فَأَعِدْ صَلَاتَكَ الخ.[۷۹]

سند: تا علی بن مهزیار را در ذیل بحث از روایت علی بن مهزیار مطرح خواهیم کرد، اما عبد الله بن محمد الحضینی را نجاشی توثیق کرده است و ثقهٔ ثقه می‌داند[۸۰] و روایت او که از اصحاب الرضا 7 است، از اصحاب الصادق 7 امکان دارد بخصوص که نجاشی که به بعضی از اصحاب نقل می‌کند که مسائل او از امام کاظم 7 را دیده است.[۸۱]

از مجموع روایات نجاست، ظهور روایت خیران الخادم و روایت عمر بن حنظله و روایات مربوط به نزوح بئر و هم چنین روایت آمره به سه بار شستن آنیه خمر و روایات آمره به غسل لباسی که به شارب خمر عاریه داده شده است، در نجاست خمر قابل انکار نیست

با توجه به مجهول بودن غیر زراره و اینکه ظاهر کلام عبدالله بن محمد نقل مستقیم از غیر زراره نیست، این روایت در حکم ضعیف است مگر اینکه به تقریر امام 7 که حضرت 7 در مقام رفع تعارض بر آمده‌اند و روایتی را که باید به آن اخذ شود، مشخص می‌کنند و هیچ اشاره‌ای به عدم صدور چنین روایتی از ائمه : نکرده‌اند_ در حالی که اگر صادر نشده بود بهترین وجه برای جمع بین این دو روایت طرح روایت غیر صادر بود_ برای اثبات قطعی بودن صدور این روایت تمسک شود.

دلالت: با توجه به حکم به بطلان نماز و وجوب اعاده آن دلالت واضحی بر نجاست دارد.

- **روایات آمره به دور ریختن آب و طعام**

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ 7 مَا تَرَى فِي قَدَحٍ مِنْ مُسْكِرٍ يُصَبُّ عَلَيْهِ الْمَاءُ حَتَّى تَذْهَبَ عَادِيَتُهُ وَ يَذْهَبَ سُكْرُهُ فَقَالَ لَا وَ اللهِ وَ لَا قَطْرَةٌ تَقْطُرُ مِنْهُ فِي حُبٍّ إِلَّا أُهَرِيقَ ذَلِكَ الْحُبُّ.[۸۲]

الحسن، ٤٥ قال ابن عقدة أخبرنا علی بن الحسن قال: الحسن بن صدقة المداینی أحسبه أزدیا و أخوه مصدق رویا عن أبی عبد الله و أبی الحسن 8 و کانوا ثقات و فی تعدیله بذلک نظر و الأولى التوقف.

۷۹. الکافی (ط – الإسلامیة)؛ ج۳، ص: ۴۰۷.

۸۰. عبد الله بن محمد بن حصین الحصینی الأهوازی روی عن الرضا 7 ثقة ثقة له کتاب یرویه عدة من أصحابنا رجال النجاشی ص: ۲۲۷.

۸۱. عبد الله بن محمد الأهوازی ذکر بعض أصحابنا أنه رأی له مسائله لموسى بن جعفر 8 . رجال النجاشی، ص: ۲۲۷.

۸۲. الکافی (ط – الإسلامیة)؛ ج۶، ص: ۴۱۱.

سند: این سند به دو طریق تفکیک می‌شود:

• عدة عن سهل عن علی بن الحکم عن حمید بن المثنی ابی المغراء عن عمر بن حنظله.

• محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن الحکم عن ابی المغراء عن عمر بن حنظله.

اگر کسی در طریق اول اشکال کند که به نظر اشکالی در آن نیست، طریق دوم مسلماً صحیح است و عمر بن حنظله هم مورد قبول اصحاب است و از روایات او به عنوان مقبوله تعبیر می‌کنند. هم چنین صفوان[۸۳] که از «ممن لا یروی و لا یرسل الا عمن یوثق به است» از او روایت کرده است.

دلالت: امر به دور ریختن آب زیادی که در آن قطره‌ای مسکر ریخته شده است، ظهور در نجاست دارد؛ زیرا اگر فقط شرب آن حرام بود استعمال آن در غیر شرب جایز می‌بود و تا زمانی که استعمال محلل دارد، امر به دور ریختن آب وجهی نخواهد داشت.

خلاصه

از مجموع روایات نجاست، ظهور روایت خیران الخادم و روایت عمر بن حنظله و روایات مربوط به نزوح بئر و هم چنین روایت آمره به سه بار شستن آنیه خمر و روایات آمره به غسل لباسی که به شارب خمر عاریه داده شده است، در نجاست خمر قابل انکار نیست.

روایات طهارت

اما روایاتی که دلالت بر طهارت مسکرات دارند، نیز مانند روایات دال بر نجاست زیاد هستند. برخی به خاطر تعلیل موجود در آنها با دلالت مطابقی و به صورت نص حکم به طهارت کرده‌اند و برخی نیز با نفی یکی از آثار نجاست، منتج طهارت هستند. به عنوان نمونه نماز خواندن در لباسی که مسکری به آن برخورد کرده است را جایز شمرده‌اند یا به صورت مطلق حکم به عدم بأس کرده‌اند که به برخی از این روایات اشاره می‌شود.

دلالت مطابقی

أَبِی رَحِمَهُ اللهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ وَ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ قَالَ قَالَ بُكَيْرٌ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ 7 وَ أَبُو الصَّبَّاحِ وَ أَبُو سَعِيدٍ وَ الْحَسَنُ النَّبَّالُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ 7 قَالُوا قُلْنَا لَهُمَا إِنَّمَا نَشْتَرِي ثِيَاباً يُصِيبُهَا الْخَمْرُ وَ وَدَكُ الْخِنْزِيرِ عِنْدَ حَاكَتِهَا أَ نُصَلِّي فِيهَا قَبْلَ أَنْ نَغْسِلَهَا قَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ بِهَا إِنَّمَا حَرَّمَ اللهُ أَكْلَهُ وَ شُرْبَهُ وَ لَمْ يُحَرِّمْ لُبْسَهُ وَ مَسَّهُ وَ الصَّلَاةَ فِيهِ.[۸۴]

سند: از مجموع ۱۲ طریق موجود در سند ٦ طریق که به بکیر بن اعین و ابو الصباح کنانی می‌رسد صحیح است و ٦ طریق که به ابوسعید و الحسن بن النبال می‌رسد، به خاطر مجهول بودن این دو نفر ضعیف است. پس روایت قابل اعتماد است.

دلالت: ظاهر سؤال علم راوی به برخورد خمر به لباس است و جواز نماز در لباس ملاقی خمر. هم چنین حصر استعمالات محرم خمر، صراحت در طهارت ملاقی خمر و طهارت خود خمر دارد.

دلالت التزامی

روایاتی که با طهارت مسکرات سازگارند، مضامین مختلفی دارند.

در برخی نماز در لباس ملاقی با خمر یا مسکر صحیح شمرده شده است. حتی در برخی از آنها تنها وجه شستن لباس قذارت شخصی شمرده شده است و تعلیل شده است که لباس سکر آور نیست که ظهور در این دارد که تنها علت امر به دوری از مسکرات، سکری است که از آنها حاصل می‌شود و علت دیگری برای اجتناب و از آن جمله نجاست وجود ندارد و در برخی دیگر به صورت مطلق حکم به عدم بأس شده است.

در پاره‌ای دیگر آب دهان شارب خمر در حال شرب خمر «لیس بشیء» شمرده شده است و در برخی دیگر لباس خریداری شده یا دوخته شده توسط مجوسیان با اینکه اهل شرب خمر می‌باشند، پاک شمرده شده است.

• **روایات جواز نماز**

قرب الاسناد: احْمَدُ وَ عَبْدُ اللهِ ابْنَا مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ 7 عَنِ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ وَ الْمُسْكِرِ

---

۸۳. رَوَى صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَال من لایحضره الفقیه ج: ۳ ص: ٤٦١.

۸٤. علل الشرائع؛ ج۲، ص: ۳۵۷

يُصِيبُ ثَوْبِي، أَغْسِلُهُ أَوْ أُصَلِّي فِيهِ؟ قَالَ: صَلِّ فِيهِ إِلَّا أَنْ تُقَذِّرَهُ فَتَغْسِلَ مِنْهُ مَوْضِعَ الْأَثَرِ، إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِنَّمَا حَرَّمَ شُرْبَهَا.[85]

سند: دو طریق در سند صحیح است وعبدالله بن محمد بن عیسی اشعری به خاطر روایت فراوان محمد بن یحیی العطار، محمد بن علی بن محبوب، سعد بن عبدالله و محمد بن الحسن الصفار و...ـ که همگی از اجلاء هستندـ ثقه می‌باشد.

دلالت: هم جواز نماز و هم تعلیل برای عدم لزوم شستن و هم شستن فقط به خاطر قذارت شخصی همگی ظهور در طهارت خمر و ملاقی خمر دارد.

روایت دوم:

وَ رَوَى أَيْضاً أَحْمَدُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي سَارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ إِنْ أَصَابَ ثَوْبِي شَيْءٌ مِنَ الْخَمْرِ أُصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ أَغْسِلَهُ فَقَالَ لَا بَأْسَ إِنَّ الثَّوْبَ لَا يَسْكَرُ.[86]

سند: حسن بن ابی ساره را نجاشی توثیق کرده است.[87] ابی عبدالله برقی هم محمد بن خالد برقی است که شیخ توثیق کرده است؛[88] پس روایت صحیحه است.

دلالت: جواز نماز در لباس ملاقی با خمر و هم چنین تعلیل حضرت 7 به «ان الثوب لا یسکر» ظهور در این دارد که تنها علت امر به دوری از مسکرات سکری است که از آنها حاصل می‌شود و

از مجموع روایات طهارت، ظهور روایت علل و روایت علی بن رئاب و روایات دال بر عدم بأس مطلق و هم چنین عدم بأس در نماز با لباس ملاقی با مسکر، در طهارت قابل انکار نیست

علت دیگری برای اجتناب و از آن جمله نجاست وجود ندارد.

• **روایت عدم باس مطلق**

وَ رَوَى سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ بُكَيْرٍ قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللهِ 7 وَأَنَا عِنْدَهُ عَنِ الْمُسْكِرِ وَالنَّبِيذِ يُصِيبُ الثَّوْبَ فَقَالَ لَا بَأْسَ.[89]

سند: روایت به خاطر حسن بن علی بن فضال و عبد الله بن بکیر که فطحی ثقه هستند، موثقه است.

دلالت: در آن دوره به خاطر قائل شدن عامّه و برخی از اصحاب ائمه : به نجاست و هم چنین احتمال دلالت آیهٔ قرآن بر نجاست و همین‌طور صدور روایات ظاهر در نجاست از ائمه : به نظر می‌رسد سؤال از نجس شدن لباس به واسطهٔ مسکر باشد که حضرت 7 فرمودند مشکلی ندارد و عدم بأس ظهور در طهارت خود خمر دارد زیرا اگر خمر نجس بود، ملاقی خود را نیز نجس می‌کرد.

• **روایات عدم لزوم غسل لباسی که از شاربین خمر خریداری می‌شود**

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي الْبِلَادِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ 7 عَنِ الثِّيَابِ السَّابِرِيَّةِ - يَعْمَلُهَا الْمَجُوسُ وَ هُمْ أَخْبَاثٌ وَ هُمْ يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ وَ نِسَاؤُهُمْ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ - أَلْبَسُهَا وَ لَا أَغْسِلُهَا وَ أُصَلِّي فِيهَا قَالَ نَعَمْ قَالَ مُعَاوِيَةُ فَقَطَعْتُ لَهُ قَمِيصاً وَ خِطْتُهُ وَ فَتَلْتُ لَهُ أَزْرَاراً وَ رِدَاءً مِنَ السَّابِرِيِّ ثُمَّ بَعَثْتُ بِهَا إِلَيْهِ فِي يَوْمِ جُمُعَةٍ حِينَ ارْتَفَعَ النَّهَارُ فَكَأَنَّهُ عَرَفَ مَا أُرِيدُ

---

۸۵. قرب الإسناد (ط – الحديثة)؛ ص: ١٦٣ حميرى، عبد الله بن جعفر، قرب الإسناد (ط – الحديثة)، در يک جلد، مؤسسه آل البيت : ، قم – ايران، اول، ١٤١٣ ه ق

۸۶. تهذيب الأحكام؛ ج ١، ص: ٢٨٠

۸۷. رجال النجاشي، باب الميم، ٣٢٤: ٨٨٣ – محمد بن الحسن بن أبي سارة أبو جعفر مولى الأنصار يعرف بالرواسي أصله كوفي سكن هو و أبوه قبله النيل روى هو و أبوه عن أبي جعفر و أبي عبد الله 8 . و ابن عم محمد بن الحسن معاذ بن مسلم بن أبي سارة و هم أهل بيت فضل و أدب و على معاذ و محمد فقه الكسائي علم العرب و الكسائي و الفراء يحكون في كتبهم كثيرا قال أبو جعفر الرواسي و محمد بن الحسن و هم ثقات لا يطعن عليهم بشيء.

۸۸. رجال الطوسي، أصحاب أبي الحسن موسى بن جعفر بن الكاظم 8 ، باب الميم، ٣٦٣ – ٤ – محمد بن خالد البرقي ثقة هؤلاء من أصحاب أبي الحسن موسى.

۸۹. تهذيب الأحكام؛ ج ١، ص: ٢٨٠

> **برخی از روایات نجاست قابلیت این حمل را ندارند که در آنها امر به سه یا هفت بار شستن ظرف شده است که این نحوه تأکیدات مخالف استحباب است**

فَخَرَجَ فِيهَا إِلَى الْجُمُعَةِ.[۹۰]

سند: إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِی الْبِلَادِ را نجاشی توثیق کرده است[۹۱] و تمام راویان در سند غیر از او نیز ثقه هستند؛ پس روایت صحیحه است.

خلاصه

از مجموع روایات طهارت، ظهور روایت علل و روایت علی بن رئاب و روایات دال بر عدم بأس مطلق و هم چنین عدم بأس در نماز با لباس ملاقی با مسکر، در طهارت قابل انکار نیست؛ اما عدم لزوم غسل لباسی که مجوسی آن را تولید کرده است، می‌تواند به خاطر اصالة الطهارة باشد و نجاست این لباس بعینه یقینی نبوده است؛ هر چند شرب خمر و عدم رعایت نجاست و طهارت از ناحیهٔ آنان محرز است؛ اما باز هم تا زمانی که علم به نجاست این لباس مخصوص حاصل نشود، باید حکم به طهارت کرد. شاهد این مطلب عدم تفاوت بین خمر و سایر نجاسات در خود روایت است؛ زیرا راوی می‌گوید **وهم اخباث** زیرا مجوس نیز مانند مشرکین، نجس هستند و هم چنین راوی گفته است و **نساءهم على تلك الحال** و معنای این کلام در ظاهر این است که زنان مجوسی در زمان عادت ماهانه خویش رعایت طهارت و نجاست را نمی‌کنند. پس این روایات نه تنها دال بر طهارت نیستند، بلکه مشعر به نجاست می‌باشند؛ زیرا راوی خمر را مانند خود مجوس نجس می‌دانسته است و فقط از این ناحیه سؤال می‌کند که آیا لباسی که آنها تهیه می‌کنند، با وجود احتمال بسیار زیاد نجاست قابلیت استفاده و نماز خواندن را دارد یا نه. حضرت 7 هم، خود، آن لباس را می‌پوشند و هم می‌فرمایند احتمال تا یقینی نشود لزوم مراعات ندارد و شاهد این معنا صحیحهٔ عبد الله بن سنان از امام صادق 7 است

قَالَ سَأَلَ أَبِي أَبَا عَبْدِ اللهِ 7 وَ أَنَا حَاضِرٌ أَنِّي أُعِيرُ الذِّمِّيَّ ثَوْبِي وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَأْكُلُ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ فَيَرُدُّ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ فِيهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ 7 صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلْهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَهُ.[۹۲]

جمع بین روایات

در حل تعارض و جمع بین روایات هم از نظر دلالی جمع‌هایی مطرح شده است و هم از نظر جهتی جمع‌هایی مطرح شده است که چند جمع مهم آن مورد بررسی قرار می‌گیرد.

تقدیم اخبار نجاست به خاطر روایت علی بن مهزیار

بسیاری از فقها روایتی را شاهد جمع بین روایات و موجب تقدیم روایات نجاست دانسته‌اند و این کلام شهرت بسیاری بین امامیه پیدا کرده است. آنان به روایت علی بن مهزیار تمسک کرده‌اند.

مَا أَخْبَرَنِی بِهِ الشَّیْخُ أَیَّدَهُ اللهُ تَعَالَى عَنْ أَبِی الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَعْقُوبَ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیٍّ وَ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ قَالَ قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ 7 جُعِلْتُ فِدَاكَ رَوَى زُرَارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللهِ 8 فِي الْخَمْرِ يُصِيبُ ثَوْبَ الرَّجُلِ أَنَّهُمَا قَالَا لَا بَأْسَ أَنْ يُصَلِّيَ فِيهِ إِنَّمَا حُرِّمَ شُرْبُهَا وَ رَوَى غَيْرُ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ 7 أَنَّهُ قَالَ إِذَا أَصَابَ ثَوْبَكَ خَمْرٌ أَوْ نَبِيذٌ يَعْنِي الْمُسْكِرَ فَاغْسِلْهُ إِنْ عَرَفْتَ مَوْضِعَهُ وَ إِنْ لَمْ

۹۰. تهذیب الأحکام؛ ج۲، ص: ۳۶۲

۹۱. إبراهيم بن أبى البلاد و اسم أبى البلاد يحيى بن سليم و قيل ابن سليمان مولى بنى عبد الله بن غطفان يكنى أبا يحيى كان ثقة قارئا أديبا رجال النجاشى ص: ۲۲

۹۲. تهذیب الأحکام؛ ج۲، ص: ۳۶۱

تَعْرِفُ مَوْضِعَهُ فَاغْسِلْهُ كُلَّهُ وَ إِنْ صَلَّيْتَ فِيهِ فَأَعِدْ صَلَاتَكَ فَأَعْلِمْنِي مَا آخُذُ بِهِ فَوَقَّعَ بِخَطِّهِ 7 وَ قَرَأْتُهُ خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِاللهِ ع.[۹۳]

سند: هم عَبْدِ اللهِ بْنِ مُحَمَّدٍ[۹۴]، هم حسین بن محمد بن عامر[۹۵] و هم عبداله بن عامر[۹۶] توثیق شده‌اند و علی بن محمد بن ابراهیم بن ابان الرازی الکلینی را نجاشی توثیق کرده است[۹۷] و سهل بن زیاد چون طریق به بسیاری از اصول است و مورد اعتماد اجلاء بوده توثیق می‌شود، پس هر سه طریق صحیح است.

دلالت: روایت علی بن مهزیار ناظر به هر دو دسته از روایات است که یکی قول امام باقر و صادق 8 با هم است که دلالت بر طهارت خمر دارد و دیگری روایت امام صادق 7 است که دلالت بر نجاست خمر دارد. حضرت 7 امر به اخذ روایت امام صادق 7 فرمودند. در ظاهر روایت امام صادق 7 به تنهایی دال بر نجاست است، پس روایات نجاست مقدم است و به خاطر قطعی بودن صدور روایات طهارت و عدم امکان طرح آنها باید توجیه شود و بهترین توجیه حمل به تقیه است.

اما ظاهراً روایت علی بن مهزیار مجمل است؛ زیرا هر دو روایت کلام امام صادق 7 می‌باشد؛ هرچند یکی به ضمیمۀ روایت امام باقر 7 است و این به تنهایی موجب ظهور می‌شود؛ اما این مقدار ظهور برای طرح روایات صریح و فراوان طهارت خمر و مسکرات کافی نیست و اگر حضرت 7 قصد رفع اختلاف و تقدیم حکم صحیح را داشتند، نباید در این مقام این کلام را استعمال می‌فرمودند.

---

۹۳. تهذیب الأحکام؛ ج۱، ص: ۲۸۱

۹۴. رجال النجاشی، باب العین، منه عبدالله، ۵۹۷۲۲۷ – عبد الله بن محمد بن حصین الحصینی الأهوازی روی عن الرضا 7 ثقة ثقة.

۹۵. رجال النجاشی، باب الألف منه، باب الحسن و الحسین، ٦٦ – الحسین بن محمد بن عمران بن أبی بکر الأشعری القمی أبو عبدالله: ثقة.

۹۶. رجال النجاشی، باب العین، منه عبدالله، ۲۱۸ – عبدالله بن عامر بن عمران بن أبی عمر الأشعری أبو محمد شیخ من وجوه أصحابنا ثقة.

۹۷. رجال النجاشی، باب العین، باب علی، ٦٨٢٢٦٠ – علی بن محمد بن إبراهیم بن أبان الرازی الکلینی المعروف بعلان یکنی أبا الحسن: ثقة عین.

روایت علی بن مهزیار مجمل است؛ زیرا هر دو روایت کلام امام صادق 7 می‌باشد؛ هرچند یکی به ضمیمۀ روایت امام باقر 7 است و این به تنهایی موجب ظهور می‌شود؛ اما این مقدار ظهور برای طرح روایات صریح و فراوان طهارت خمر و مسکرات کافی نیست و اگر حضرت 7 قصد رفع اختلاف و تقدیم حکم صحیح را داشتند، نباید در این مقام این کلام را استعمال می‌فرمودند

همچنین اگر ظهور این روایت روشن بود، صدوق و دیگران نباید قائل به طهارت می‌شدند. پس به نظر می‌رسد امام 7 در مقام رفع اختلاف بین اخبار نیستند؛ زیرا اگر حکم صحیح نجاست خمر بود، این کلام کافی در رفع تعارض و بیان حکم صحیح نیست و اگر خمر طاهر باشد، اخذ عملی به نجاست مضر نیست.

به نظر می رسد مکاتبه بودن روایت و شهرت نجاست بین عامّه موجب تقیه و صدور کلام مجمل از امام 7 شده است.

حمل اخبار نجاست بر استحباب

یکی از حمل‌هایی که قائلین به طهارت مطرح کرده‌اند، حمل اخبار نجاست بر کراهت و استحباب غسل است به خاطر صراحت اخبار طهارت.

توضیح: روایات نجاست فی نفسه ظهور در نجاست دارند؛ اما با توجه به روایات صریح در طهارت مانند روایت علل که انحصار استعمالات محرم در آن وجود دارد و روایت علی بن رئاب که در آن نیز انحصار وجود دارد و تنها علت شستن لباس، قذارت شخصی است و روایت حسن بن ابی ساره که حضرت 7 در آن فرموده‌اند نماز جایز است و تعلیل آورده‌اند که لباس سکرآور نیست، باید روایات نجاست را حمل به استحباب اجتناب کرد.

وجوب غسل به خاطر قطرات ریز خمر و نبیذ است که باید از آن اجتناب شود و تأکید بیشتر در نبیذ به خاطر تداول آن است که برای جلوگیری از آن باید تشدید بیشتری اعمال کرد

اشکال به حمل به استحباب

حمل روایات آمره به نزح آب از چاه و شستن لباس قبل از نماز و شستن ظرف قبل از استفاده از آن به استحباب، می‌تواند صحیح باشد؛ اما برخی از روایات نجاست قابلیت این حمل را ندارند که در آنها امر به سه یا هفت بار شستن ظرف شده است که این نحوه تأکیدات مخالف استحباب است.

کسانی مثل صاحب حدائق[۹۸] روایت یونس که هم حکم در فقاع و هم حکم در مسکر را از امام صادق 7 نقل می‌کند که اگر در لباسی که اینها به آن برخورد کرده است، نماز خوانده شود، باید نماز اعاده شود و هم چنین روایت ابی بصیر که حضرت 7 فرموده بودند **مایبل المیل ینجس حبا من ماء** و هم‌چنین روایت علی بن مهزیار که در آن علی بن مهزیار می‌گوید **روی غیرزراره... إذا أصاب ثوبك خمرٌ أو نبيذٌ يعني المسكر فاغسله إن عرفت موضعه و إن لم تعرف موضعه فاغسله كلّه و إن صلّيت فيه فأعد صلاتك** را از عداد همین روایاتی دانسته است که قابلیت حمل به استحباب را ندارند.

کلام صاحب حدائق از نظر مضمونی صحیح است و امر به اعادهٔ نماز با این لسان قابلیت حمل به استحباب را ندارد؛ اما از نظر سندی هیچ یک از این روایات قابل استدلال نیست و روایت یونس یکی از یونس به بعد مرسل است و یکی تا یونس مرسل است و اثبات وحدت هر دو به خاطر اختلاف مضمون که یکی فقاع است و دیگری خمر و نبیذ مسکر است، مشکل می‌باشد. در روایت علی بن مهزیار نیز نمی‌توان از تقریر امام 7 صحت روایت غیر زراره را استفاده کرد به خاطر احتمال اینکه امام 7 به خاطر تقیه در صدد بیان جمع بین روایات نبوده‌اند و به این دلیل اشاره‌ای نیز به ضعف چنین روایتی با این مضمون شدید نکرده‌اند. روایت ابی بصیر نیز هم از نظر سندی ضعیف است و هم از نظر دلالت گذشت که بیش از حرمت از آن استفاده نمی‌شود و حضرت 7 در مقام رفع شبههٔ حلیت با اختلاط با آب زیاد هستند. بله روایت عمر بن حنظله نیز تاب حمل بر استحباب را ندارد.

پس حمل تمام اخبار نجاست بر استحباب اجتناب و روایات آمره به سه یا هفت بار شستن ظرف بر استحباب صحیح نمی‌باشد و باید جمع دیگری را مطرح کرد.

تفکیک بین روایات نجاست

روایات آمره به دور ریختن طعام و آب زیاد مثل روایت عمر بن حنظله و روایات آمره به سه یا هفت بار شستن ظرفی که خمر یا نبیذ در آن نوشیده می‌شود، را نمی‌توان به استحباب اجتناب حمل کرد؛ اما با دقت در مضمون این روایات و در جمع با روایات صریح در طهارت روشن می‌شود که امر به دور ریختن یا دفعات در شستن به خاطر نجاست نیست؛ زیرا در روایت عمر بن حنظله او در ابتدا سؤال می‌کند که اگر آب به مسکر ریخته شود تا سکر آن از بین برود، آیا می‌توان آن را نوشید و حضرت 7 در جواب او می‌فرمایند **لا والله ولا قطرةٌ تقطر منه في حبٍّ إلّا أهريق ذلك الحبُّ** که این آب زیاد با قطره‌ای خمر فاسد می‌شود و باید دور ریخته شود. عمر بن حنظله تنها سؤالش از حلیت و حرمت است و ظهور در وجوب اهراق ندارد و امر به اهراق کنایه از فساد است و اگر به لفظ تکیه شود و ظهور آن در وجوب اهراق ثابت باشد، می‌تواند وجوب دور ریختن به خاطر این احتمال باشد که این آب در دسترس می‌ماند و به خاطر نداشتن نشانه‌های مسکر به نحو کامل، کسی که از آن مطلع نیست از این آب می‌نوشد، در حالی که مفسدهٔ مسکر به حدی است که باید هیچ زمینه‌ای برای شرب آن مهیا نباشد.

روایت عمار ساباطی که در آن امر به سه یا هفت بار شستن ظرف خمر یا نبیذ شده است، این تأکید را در ظرفی که برای خمر یا نبیذ مهیا شده است، دارد؛ زیرا **في الإناء يشرب منه النّبيذ و في قدحٍ أو إناءٍ يشرب فيه الخمر** یشرب که مضارع است تعبیر می‌کند

۹۸. الحدائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة؛ ج۵، ص: ۱۰۸

و ظهور در تکرر دارد و این تکرر احتمال بقاء قطرات خمر یا نبیذ در آن را بیشتر می‌کند. به خاطر همین تعداد دفعات غسل نیز باید بیشتر باشد و شاهد این معنا سؤال دیگر عمار در همین روایت است که **سألته عن الّذي یکون فیه الخمر هل یصلح أن یکون فیه الخلّ و ماء کامخ أو زیتونٌ قال إذا غسل فلا بأس و عن الإبریق و غیره یکون فیه خمرٌ أ یصلح أن یکون فیه ماءٌ فقال إذا غسل فلا بأس** و حضرت 7 امر به مطلق غسل کرده‌اند و امر به مطلق وجود طبیعی، منتج کفایت یک بار است. در حالی که اگر وجوب شستن به خاطر صرف نجاست بود، نباید تفاوتی بین ظروف مختلف در تعداد دفعات غسل باشد. پس به نظر می‌رسد وجوب غسل به خاطر قطرات ریز خمر و نبیذ است که باید از آن اجتناب شود و تأکید بیشتر در نبیذ به خاطر تداول آن است که برای جلوگیری از آن باید تشدید بیشتری اعمال کرد و مؤید این حمل روایت حفص الاعور است که در آن روایت فرموده است که اگر در ظرف خمر سرکه بریزند، دیگر نیازی به شستن ندارد و این می‌تواند به خاطر از بین رفتن اثرات خمر با سرکه باشد که روایات جواز سرکه کردن خمر به این مطلب گواهی می‌دهد. مؤید دیگر این حمل روایت علی بن جعفر[99] است که آرد شدن، خمیر شدن، پخته شدن و اضافه شدن نمک به گندمی که خمر به آن برخورد کرده است، را سبب رفع اشکال در گندم دانسته است؛ در حالی که اگر خمر نجس باشد، تمام حالات بعد از گندم نیز باید نجس می‌بود.

در نتیجه باید بین آب و غذا و یا ظرفی که از آن می‌خواهد استفاده شود و بین لباس و از این دست موارد تفکیک قائل شد و در موارد اول غسل واجب است اما نه به خاطر نجاست؛ بلکه شدت مفسدهٔ خمر و مسکرات در نزد شارع است که سبب شده است امر به دوری از حتی قطرات آن شده است و شاهد این معنا حکم خمر در موارد مختلفه است. مانند اینکه فرموده‌اند دایه شدن مجوس و اهل کتاب برای فرزندان مسلم اشکال ندارد اما باید از

حمل اخبار نجاست بر تقیه بسیار روشن‌تر از حمل اخبار طهارت بر تقیه است زیرا نه تنها مشهور عامه قائل به نجاست بوده‌اند، بلکه ظهور آیهٔ قرآن نیز در نظر بدوی در نجاست به حدی است که عامه و حتی بسیاری از فقهای شیعه نیز از آن نجاست را فهمیده‌اند

شرب خمر او را منع کرد[100] و این به خاطر اثرات مخربی است که خمر در شیر می‌گذارد با این که شاید از نظر عرفی استحاله شده باشد.

در لباس و این دست موارد که خوردن و آشامیدنی نیست، روایات آمره به غسل به استحباب حمل شود و شاهد این حمل روایت علی بن رئاب که تنها وجه شستن لباس را قذارت شخصی دانسته است. هم‌چنین روایت عمار ساباطی که در خانه‌ای که خمر در آن است به این خاطر که ملائک داخل آن خانه نمی‌شوند، فرموده است نماز نخواند؛ پس می‌تواند حکم به غسل لباس پیش از نماز به خاطر دوری ملائک از این لباس و در نتیجه کم شدن ثواب نماز باشد که لباس از خانه اگر اولویت نداشته باشد هم‌ردیف خانه است و این بیان دیگری از استحباب غسل لباس یا کراهت نماز در این لباس است.

حمل اخبار طهارت بر تقیه

اولین و مشهورترین جمعی که مطرح شده است و شیخ به عنوان اولین نفر در تهذیب و استبصار به آن اشاره کرده است.[101]

چند مطلب این حمل را تضعیف می‌کند:

با رجوع به فتاوای عامه به نظر می‌رسد نه تنها قول به طهارت مشهور نیست، بلکه شهرت قول به نجاست مسکرات و بخصوص خمر به حدی است

---

۹۹. الجعفریاتِ – الأشعثیات؛ ص: ٢٦ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِی مُوسَی حَدَّثَنَا أَبِی عَنْ أَبِیه عَنْ جَدِّه جَعْفَر بْن مُحَمَّد عَنْ أَبِیه أَنَّ عَلیّاً 7 سُئِلَ عَنْ حَنْطَة صُبَّ عَلَیْهَا خَمْرٌ قَالَ الطَّحِینُ وَ الْعَجِینُ وَ الْمِلْحُ وَ الْخُبْزُ یَأْتِی عَلَی ذَلِک کُلِّه

۱۰۰. تهذیب الأحکام؛ ج۸، ص: ۱۱۰ وَ عَنْ محمد بن یعقوب عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّد بْن عَبْد الْجَبَّار عَنْ صَفْوَانَ عَنْ سَعِید بْن یَسَار عَنْ أَبِی عَبْد اللهِ 7 قَالَ لَا تُسْتَرْضَعُ للصَّبِیِّ الْمَجُوسِیَّةُ وَ تُسْتَرْضَعُ لَهُ الْیَهُودِیَّةُ وَ النَّصْرَانِیَّةُ وَ لا یَشْرَبْنَ الْخَمْرَ یُمْنَعْنَ مِنْ ذَلِک

۱۰۱. تهذیب الأحکام، ج۱، ص: ۲۸۱

که مقابل آن شاذ شمرده شده است و تنها از چند نفر معدود فتوای به طهارت نقل شده است.

الخمر نجسة عِنْدَنَا وَعِنْدَ مَالك وَأَبی حَنِيفَةَ وَ أَحْمَدَ وَ سَائِرِ الْعُلَمَاءِ إِلَّا مَا حَكَاهُ الْقَاضِی أَبُو الطَّيِّبِ وَ غَيْرُهُ عَنْ رَبِيعَةَ شَيْخِ مَالک وَ دَاوُد أَنَّهُمَا قَالَا هِیَ طَاهِرَةٌ وَ إِنْ كَانَتْ مُحَرَّمَةً.[١٠٢]

و قد ذهب بعض أهل العلم و هو قول داود و المزنی و الليث بن سعد و ربيعة و ذهب إليه بعض المتأخرين و ممن اختاره الصنعانی و غيره: أن الخمرة طاهرة و ليست بنجسة.[١٠٣]

و حتی ابن رشد در عامه ادعای اجماع بر نجاست دارد.[١٠٤]

از هیچ کس از قدماء عامه غیر از این چند نفر قول به طهارت نقل نشده است.

تقیه یا باید از کل عامّه یا مشهور عامه باشد و یا از عامّه‌ای که معاصر امام 7 است و از آنجا که مشهور عامه قائل به نجاست هستند و ابو حنیفه ـ‌که به خاطر کوفی بودن اکثر روات، زمینهٔ تقیه از او بسیار زیاد بوده است نیز قائل به نجاست است، حمل اخبار طهارت بر تقیه بسیار بعید است.

مبعد دیگر حمل اخبار طهارت بر تقیه وجود تعلیلات **ان الثوب لا یسکر** و انحصار استعمالات محرم **إِنَّمَا حَرَّمَ اللهُ أَكْلَهُ وَ شُرْبَهُ وَ لَمْ يُحَرِّمْ لُبْسَهُ وَ مَسَّهُ وَ الصَّلَاةَ فِيهِ**[١٠٥]ـ و اینکه تنها دلیل شستن لباس قذارت شخصی است **إِلَّا أَنْ تُقَذِّرَهُ فَتَغْسِلَ مِنْهُ مَوْضِعَ الْأَثَرِ**[١٠٦]ـ‌در برخی روایات است؛ زیرا هیچ لزومی در تقیه با این نحو و بیان تعلیل و انحصار وجود ندارد.

١٠٢. المجموع شرح المهذب ٢، ٥٦٣

١٠٣. شرح زاد المستقنع للحمد ٢، ١٨١

١٠٤. التاج و الاكليل ١، ٩٧

١٠٥. علل الشرائع؛ ج٢، ص: ٣٥٧.

١٠٦. قرب الإسناد (ط – الحديثة)؛ ص: ١٦٣.

تقیه از سلاطین

برخی در جواب این اشکال که اکثر عامه قائل به نجاست هستند، پس چگونه امام 7 حکم به طهارت را از روی تقیه اظهار کرده‌اند، می‌فرمایند:

تقیه منحصر به تقیه از فقهای عامه نیست بلکه تقیه از سلاطین و امرا نیز یکی از انواع تقیه است و سلاطین نه تنها به شرب خمر اشتیاق داشتند بلکه در حال سکر نماز جماعت بر پا می‌کردند و تقیه در حرمت شرب خمر راه ندارد، زیرا هم آیهٔ قرآن صریح در حرمت خمر است و هم حرمت خمر جزء ضروریات دین است، اما تقیه در طهارت یا نجاست ضروری نیست و در آن اختلاف وجود دارد و حضرات : در بیان این حکم از امراء تقیه می‌کرده‌اند.[١٠٧]

اما این کلام صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا در ترتیب مرجحات وارده در ترجیح بین اخبار مخالفت با فتوای عامّه مقدم بر مخالفت با حکام است و برای روشن شدن این مطلب قسمتی از صحیحهٔ عمر بن حنظله[١٠٨] که مربوط به این بحث است را ذکر می‌کنیم:

... وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالِفاً لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ قَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرَّشَادُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبَرَانِ جَمِيعاً قَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمْيَلُ حُكَّامُهُمْ وَ قُضَاتُهُمْ فَيُتْرَكُ وَ يُؤْخَذُ بِالْآخَرِ...[١٠٩]

حضرت 7 رجوع به میل حکام و قضات را در

١٠٧. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة؛ ج٥، ص: ١١٠

١٠٨. عمر بن حنظله به خاطر روایت صفوان از او و هم چنین عمل اصحاب به روایات او توثیق می شود وَ رَوَى صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللهِ 7 من لايحضره الفقيه، ج: ٣ ص: ٤٦١.

١٠٩. الكافی ١ ٦٨ باب اختلاف الحديث، ص: ٢

صورت اختلاف بین عامه مرجح قرار داده‌اند؛ اما اگر حکمی مطابق با مشهور عامه باشد به حدی که مخالف آن در عامه شاذ شمرده می‌شود، همین موافقت موجب سقوط خبر از حجیت در مقام تعارض است چه موافق با حکّام باشد و چه مخالف با آنها. اگر مراد از سلاطین، غیر از حکام و قضات باشد، دلیلی بر تقدیم تقیه از آنها با وجود روایات مرجح که مخالفت با عامه را مرجح قرار داده است و هیچ اشاره ای به مخالفت با امراء نکرده است، وجود ندارد.

ثانیاً وقتی که خود عامه که نزدیکی بیشتری با سلاطین داشته‌اند، بر طبق مراد آنان فتوا نداده‌اند و شهرت بر نجاست در بین آنها ایجاد شده است، حضرات معصومین : در این فضا چرا باید تقیه کنند در حالی که هیچ موجبی برای آن ندارند.

خلاصه

حمل اخبار نجاست بر تقیه بسیار روشن‌تر از حمل اخبار طهارت بر تقیه است زیرا نه تنها مشهور عامه قائل به نجاست بوده‌اند، بلکه ظهور آیهٔ قرآن نیز در نظر بدوی در نجاست به حدی است که عامه و حتی بسیاری از فقهای شیعه نیز از آن نجاست را فهمیده‌اند و اگر ائمه : به صورت مسلم طهارت را بیان می‌کردند، موجب تشنیع آنان از ناحیهٔ عامه می‌شد. در عین حال در بیان حکم به نجاست نیز مفسده‌ای نبوده است؛ زیرا نهایت کاری که در صورت حکم به نجاست صورت می‌گرفته است، تطهیر لباس برای نماز و یا اعادهٔ نماز در صورت نماز خواندن با این لباس بوده است و الصلاة خیر موضوع و النظافة من الایمان.

نتیجه

اخبار دال بر اجتناب از ظروف مسکر و آب و غذایی که مسکر در آن ریخته شده است، بر شدت مفسده مسکر به حدی که باید از مقدار بسیار کم آن نیز اجتناب کرد حمل می‌شود، زیرا روایات وجوب اجتناب صریح است و در مقابل آن روایتی که توان تعارض داشته باشد وجود ندارد و روایاتی که نماز در لباسی را که مسکر به آن برخورد کرده است حجت است، زیرا در قبال آنها روایاتی به این صراحت وجود ندارد و اگر نوبت به مرجحات برسد تنها روایات بطلان نماز را می‌توان بر استحباب حمل کرد و روایات آمره به اجتناب از آب طعام و ظروف به خاطر تأکیدات وارده در آنها قابلیت حمل بر تقیه را ندارند و باید مراد همان وجوب اجتناب از آنها مراد باشد نه نجاست مسکرات.

فرض تعارض

اگر کار به تعارض رسید و راه حلی برای علاج بین اخبار پیدا نشد، نوبت به رجوع به اصول عملیه می‌رسد. اما مرحوم آقای صدر می‌فرمایند:

> باید اخبار طهارت و نجاست را به مراتب مختلف ظهور تقسیم کنیم و دو نص متعارض تساقط می‌کنند. دو ظاهر نیز تساقط می‌کنند. دو دلیلی که به اطلاق حکم را ثابت می‌کنند، نیز تساقط می‌کنند و نوبت به دلیلی می‌رسد که به امضاء سکوتی حکم را ثابت می‌کنند و این نوع دلیل فقط در اخبار نجاست وجود دارد و بدون معارض نجاست را ثابت می‌کند.

اما این مطلب هم از نظر بنایی و هم مبنایی مورد پذیرش نیست که به علت قصد خلاصه‌گویی از بحث در ارتباط با آن خودداری می‌کنیم.

اصل عملی دیگر بعد از تعارض و تساقط رجوع به اصالة الطهارة است.



سیرهٔ بزرگان

محمد جعفری

سال اول درس خارج

مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7

مراتب علمی شیخ اعظم انصاری رحمة الله علیه بر کسی پوشیده نیست. اما باید گفت که مراتب معنوی و زهد و تقوای وی نیز کم نظیر است. مرجع معظم تقلید حضرت آیت الله شبیری زنجانی دامت برکاته در این باره چنین فرمودند:

دربارهٔ زهد و تقوای شیخ انصاری، داستان مرجعیت او کافی است. صاحب جواهر، مرجع تقلید عصر خود به صراحت می‌گوید: «باید بعد از من از شیخ تقلید کرد.» و پس از وفات صاحب جواهر، حوزهٔ نجف و علما همه می‌پذیرند که او باید مرجع تقلید عام شود ولی خود شیخ امتناع می‌کند و می‌گوید: « سعید العلماء در بابل مازندران از من اعلم است.» می‌گویند اینجا حوزهٔ نجف است، مرکز علما است، باید مرجعیت در اینجا باشد. ولی باز شیخ می‌گوید: «در مازندران کسی هست و با بودن ایشان، من رساله نمی‌نویسم.» اگر زهد و تقوی و معنویت کامل وجود نداشته باشد، هیچ وقت این مطالب به ذهن خطور نمی‌کند.

به سعید العلماء نامه نوشته و ماوقع را برای ایشان بازگو کردند. ایشان در جواب نوشتند: «بلی من در درس شریف العلماء بر شیخ مقدم بودم، ولی الآن با سابق فرق می‌کند. شیخ در حوزهٔ علمیه است و سر و کارش با مجتهدین و بزرگان است و روز به روز ترقی کرده، ولی من روز به روز تنزل کرده‌ام، بنابر این الآن قاعدةً شیخ اعلم است و می‌بایست از او تقلید کرد.»[1]

نشانه‌های دیگری از بعد معنوی مرحوم شیخ را می‌توان در ارتباط وی با مرحوم آیت الله سید علی شوشتری جستجو کرد. به همین منظور ابتدا باید شخصیت سید علی شوشتری رحمة الله علیه را شناخت.

ایشان سر سلسلهٔ عرفای بنام است. مرحوم آیت الله ملا حسین‌قلی همدانی شاگرد اخلاقی ایشان است و بزرگان این سلک که بعضاً از جهت علمی نیز در حد اعلی بودند، همه به او منتسب می‌باشند. مرحوم آیت الله سید احمد کربلائی و مرحوم شیخ محمد بهاری همدانی و مرحوم میزا جواد آقا ملکی تبریزی همه از شاگردان اخلاقی آخوند ملا حسین‌قلی همدانی می‌باشند و مجاهد شهید مرحوم آیت الله شیخ محمد تقی بافقی و مرحوم آیت الله میرزا علی آقا قاضی که عظمت مقام معنویش بر کسی پوشیده نیست از شاگردان سید احمد کربلایی می‌باشند.[2]

وجود چنین شاگردانی عظمت مقام معنوی مرحوم سید علی شوشتری را بیشتر نمایان می‌سازد.

۱. جرعه‌ای از دریا، ج۱، ص ۱۳۵.
۲. سیمای فرزانگان، رضا مختاری.

صاحب مآثر و آثار درباره او چنین می‌نویسد:

به زهد و ریاضات شرعیهٔ و مخالفت نفس مشهور است. در جرگهٔ رؤسای مذهب از کسانی معدود می‌گردد که حدیث علو مقامش تا همه جا رسیده. شیخ الطائفة استاد الکل مرتضی انصاری او را بر جمیع اصحاب خویش علما و عملا ترجیح می‌داد، بلکه حضرت استاد مذکور را می‌گویند با وی در مقام ارادت بود...[3]

همانگونه که در این کتاب تصریح شده، شیخ، مرحوم سید علی شوشتری را علماً و عملاً بر دیگران ترجیح می‌داده است.

حضرت آیت الله شبیری دامت برکاته در این خصوص، چنین فرمودند:

آقا سید علی شوشتری، شاگرد فقه و اصول شیخ بود. شاگردان شیخ نمی‌دانستند که او اهل فضل است. خیال می‌کردند که تنها سید مقدسی است و به خاطر تقدسش و پیر مردی و سیادتش، شیخ به او احترام می‌گذارد. ولی شیخ توصیه می‌کند که آقا سید علی بعد از او کرسی درس وی را اداره کند و به شاگردان می‌گوید که در درس ایشان شرکت کنند. شاگردان با تعجب به درس وی حاضر می‌شوند و می‌بینند که مثل شیخ، کرسی درس را اداره می‌کند. آن وقت است که می‌فهمند که سید علی دریایی است از فضل.

مرحوم آخوند خراسانی دو سال درس شیخ را درک کرد و بعد از شیخ هم دو سالی که آقا سید علی شوشتری زنده بود، به جهت توصیهٔ شیخ، درس آقا سید علی شوشتری می‌رفت.

آقا سید علی مربی اخلاق شیخ هم به شمار می‌رفت و معروف بود که با حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف اتصال دارد و خدمت حضرت مشرف می‌شود. مرحوم آخوند که شاگرد هر دو بود، دربارهٔ رابطهٔ آنها می‌فرمود: «مرید و مراد معلوم نبود.» از مرحوم حاج میرزا احمد کفایی شنیدم که از پدرش مرحوم آخوند خراسانی نقل می‌کرد: آقا سید علی شوشتری وقتی که شیخ انصاری را در قبر گذاشت، این جمله را خطاب به شیخ فرمود: «افسوس از این عالم رفتی و هیچ کس را قابل تحمل اسرار ندانستی و آنها را با خود بردی.»[4]

توجه به این مطلب که آقا سید علی شوشتری، مربی اخلاقی شیخ انصاری بوده است[5] و در این حال چنین کلماتی را در مورد وی فرموده است و نیز این که مرحوم آخوند در خصوص رابطهٔ ایشان چنین تعبیر کرده است که مرید و مراد معلوم نبود، عظمت مقام معنوی شیخ اعظم رحمة الله علیه را بیشتر می‌نمایاند.

همچنین از حضرت آیت الله شبیری حفظه الله چنین منقول است:

شیخ محمود میثمی عراقی که شاگرد شیخ انصاری بوده و تقریرات درس اصول شیخ را به نام «قوامع الفضول عن وجوه حقائق الاصول» نوشته است، در کتاب دارالسلام از میرزا حبیب الله رشتی و ایشان هم از پسر آقا سید علی شوشتری نقل کرده است:

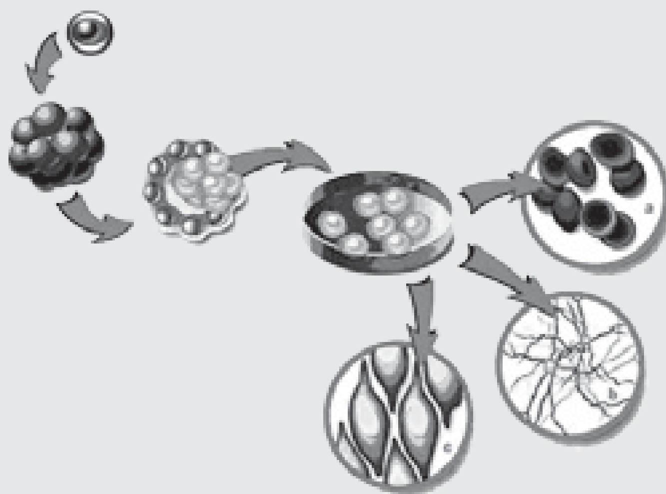
زمانی در نجف وبا شایع شد. در اواسط شب ناخوشی وبا بر پدرم عارض گردید و چون حال او را بسیار پریشان دیدم، از ترس این که فردا شیخ مؤاخذه نکند که چرا مرا مطلع نکردید، فانوس را روشن کردم تا نزد شیخ بروم. پدرم متوجه شد و پرسید: می‌خواهید چه کنید؟ عرض کردم می‌خواهم شیخ را باخبر کنم. فرمود نیاز نیست. شیخ الآن تشریف می‌آورد. چراغ را خاموش کنید و بنشینید. فانوس را خاموش کرده و نشستم. در همان لحظات در زده شد. پدرم فرمود: شیخ است، در را باز کنید. در را باز کردم. دیدم شیخ به همراه ملا رحمت الله پشت در است. شیخ فرمود: حال سید علی چگونه است؟ عرض کردم خدا رحم کند! شیخ فرمود: ان شاء الله جای نگرانی نیست. شیخ داخل شد وپدرم را ناخوش دید و فرمود: مضطرب نباش، ان شاء الله خوب می‌شوی. پدرم گفت: از کجا می‌گویی؟ شیخ گفت: خواسته‌ام که تو بعد از من بمانی و بر جنازه‌ام نماز بگزاری. پدرم گفت: چرا این را خواستی؟ شیخ گفت: حالا که شد. سپس مقداری سؤال و جواب و مزاح کردند و شیخ برخاست و رفت. سید بعد از آن بیماری عافیت یافت و همانگونه که شیخ گفته بود، پس از وفات شیخ بر وی نماز گزارد.[6]

۳. المآثر و الآثار، ص ۱۴۵.
٤. جرعه‌ای از دریا، ج ۱، ص ۱۳۹.
۵. در این خصوص می‌توانید به جرعه‌ای از دریا، ج ۱، ص ۱۴۰ مراجعه فرمایید.
٦. جرعه‌ای از دریا، ج ۲، ص ۳۴۰.

ابوالقاسم عسکری

بازدید از پژوهشگاه رویان





تذکر: در این گزارش به همهٔ جزییات بازدید پرداخته نشده است؛ بلکه سعی شده است در ضمن آوردن کلیاتی از بازدید، به آوردن مطالب مورد استفاده در پژوهش‌های فقهی بسنده شود.

این جلسه با صحبت‌های حجة الاسلام و المسلمین سید علی شبیری مدیر بخش خارج مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7 ـ شروع شد. ایشان ابتدا به معرفی اجمالی مدرسهٔ فقهی امام محمد باقر 7 پرداختند و افزودند از مشکلات حوزه‌ها عدم آشنایی با نفس موضوعات است و هدف از این بازدید موضوع‌شناسی فقهی در این پژوهشگاه است.

بحث اصلی با توضیحات توسط دکتر سامان در دو موضوع شروع شد.



شبیه‌سازی و سلول‌های بنیادین

سلولهای بنیادین دو ویژگی ارزشمند دارند:
۱. قابلیت تکثیر فراوان و عمر طولانی.
۲. قابلیت تبدیل به تمام سلول‌ها.

سلول‌های بنیادین را از چهار چیز می‌توان به دست آورد:

الف) از جنینی که بسیار بسیط است. چنین جنینی نهایتاً باید صد سلولی داشته باشد

ب) جای جای بدن مثل مغز استخوان، بافت چربی و بافت عضله.

ج) از خون بند ناف نوزاد تازه به دنیا آمده.

د) از سلول‌های پوستی که با تزریق ژن می‌توان آنها را به سلول بنیادین تبدیل کرد.

در ادامه دکتر سامان به علت و شیوهٔ شببیه‌سازی پرداختند:

در پیوند اعضا، گاهی می‌توان از پدر و مادر به فرزند پیوند زد؛ ولی باز ممکن است بدن گیرنده این پیوند را دفع کند؛ چون فقط نصف خصوصیات ژنتیکی فرزند از هرکدام از پدر و مادر گرفته می‌شود؛ ولی در شبیه سازی، تمام خصوصیات ژنتیکی از یک سلول بدست می‌آید. به این طریق که هر مؤنثی در ابتدای تولد تمام تخمک‌های طول عمر خودش را دارا می‌باشد که می‌توان آنها را استخراج کرد. چپس از استخراج تخمک، هستهٔ آنها را خارج می‌کنیم. از یک سلول کاملِ دیگر هستهٔ آن را می‌گیریم و این هسته را به آنَ تخمک، وارد می‌کنیم.سپس با جریان الکتریکی آن را به سلول اولیه‌ای که برای شبیه سازی تکثیر می‌شود، تبدیل می‌کنیم.

این سلول باید حداکثر تا روز پنجم در رحمی قرار گیرد تا رشد کرده و به کلونیِ صد سلولی تبدیل شود.

شبیه‌سازی دو نوع است:

۱. شبیه‌سازی تولید مثلی، که نتیجهٔ آن جنین شبیه‌سازی شده است.

۲. تولید در آزمایشگاه بدون انتقال به رحم که نتیجهٔ آن تولید سلول‌های بنیادین برای تبدیل به سلول‌های مورد نیاز بیمار است که این نوع بعد از آمدن شیوهٔ تزریق ژن کمتر دنبال می‌شود.

به طور مثال از کاربردهای این فن‌آوری وارد کردن ژنی در سلول گاو است تا شیری که گاو بعداً می‌دهد، دارای مادهٔ انسولین باشد.

در مرحلهٔ تجربی در این مرکز آزمایشی انجام شد. ابتدا نخاعِ موش و میمون را قطع کردیم. سپس سلول‌هایَ بنیادینی را که از مغز استخوان آنها استخراج کرده بودیم را به همان جایی از نخاع که قطع شده بود، تزریق کردیم. پس از سه ماه بافت عصبی نخاع بسیار شبیه به حالت اولیه گردید.

شبیه‌سازی بیشتر به دنبال به دست آوردن محصولات بهتر از حیوانات است؛ ولی قسمت درمانی متوقف و کمرنگ شده است.

مؤسسه با تولید خون oبمبئی[1]، درصدد تکثیر آن است این گروه خونی قابلیت تزریق به تمام گروههای خونی را دارد و هیچ سیستم دفاعی‌ای آن را دفع نمی‌کند.

اینکه چه اتفاقی می‌افتدکه سلول به قلب یا کبد یا دست و پا تبدیل می‌شود، نمی‌دانیم. فقط با گزارش‌هایی که در دنیای علم کم کم اضافه می‌شود، می‌دانیم چه موادی در این اتفاق مؤثر است. مثلاً با تجربه دریافته‌ایم که اضافه کردن ویتامین ث، سلول بنیادی را به سمت تبدیل به سلول قلبی پیش می‌برد.

---

۱. گروه خون oبمبئی از آنجا که دارای هیچ آنتی ژنی نیست، قابل تزریق به همهٔ افراد با هر گروه خونی است. در تمام ایران تنها ۵ نمونهٔ دارای این گروه خونی مشاهده شده است.

ناباروری

ناباروری به عدم موفقیت در فرزنددار شدن پس از ۱۲ماه تلاش تعریف می‌شود.

در ایران طبق برخی آمار، ۲٤/۹ درصد زوج‌ها ناباروری را تجربه می‌کنند. این آمار در زوج‌هایی که در سنین پایین ازدواج می‌کنند، حدود ٦۰ درصد است.

دکتر سامانی بعد از تعریف ناباروری و علل آن به شیوه های درمان آن پرداختند:

۱–درمان جراحی.

۲–درمان دارویی.

۳–درمان غیر تهاجمی.

٤– درمان تهاجمی.

۵– درمان‌های کمکی.

٦–تشخیص ژنتیکی.

۷–اهداءها.

ایشان در تشریح درمان غیر تهاجمی IUI افزودند:

در این روش از میان اسپرم‌های برتر شوهر، حدود ۱ سی سی، مستقیماً به داخل رحم زن تزریق می‌شود. تلقیح داخل رحمی آسان و بدون بیهوشی است اگر چه زیاد موفق نیست(حدود ۱۵%). این اولین راه است و قبل از دیگر راه‌ها از این راه استفاده می‌شود.

ایشان در توضیح روش چهارم اشاره کردند که بعد از جداسازی اسپرم، به خانم داروهایی تزریق می‌کنیم که تخمک‌های بسیار بیشتری تولید کند و سپس آن را خارج کرده و در آزمایشگاه تلقیح می‌شود، حتی پس از بارداری می‌توان با تزریق داروهایی قابلیت شیردهیِ مادر را بسیار افزایش داد.

دکتر سامانی در تبیین راه پنجم به Laser Hatching اشاره کردند که در آن برای اینکه در رحم مادر، جنین راحت‌تر بیرون بیاید، با لیزر در دیوارهٔ جنین سوراخی ایجاد می‌شود یا اینکه یکی از سلول‌های جنین را از این سوراخ خارج کرده و در آزمایشگاه در صورت سالم بودن نگهداری می‌شود.

در همین مرحله تشخیص و تغییر جنسیت قابل انجام است.

آخرین روش، یعنی اهداء، مربوط به کسانی است که هیچ گونه سلول زایا (زاینده) ندارند که شامل اهداء اسپرم، تخمک، جنین و رحم اجاره‌ای می‌شود.

سؤال‌ها و موضوعات پژوهشی

در اینجا به ذکر چند سؤال در این زمینه می‌پردازیم:

• آیا وارد کردن جریان الکتریکی به سلول که گاهی موجب اختلال در جنین می‌شود، اشکالی ندارد؟

• انجام این عملیات در حیوانات به علت بی‌اختیار بودن آنها همیشه موجب آزار آنهاست.محدودهٔ جواز این آزارها چقدر است؟

• پذیرش چه افرادی برای انجام فرایند ناباروری جایز است؟ تنها ازدواج دائم یا ازدواج موقت. در مورد افراد مطلقه، مجرد، دارای ناهنجاری جنسی، همسر



مرده پذیرش چگونه خواهد بود؟ آیا می‌توان افراد دارای نارسایی کلیه، سرطان پیشرفته، ایدز، هپاتیت، فلج وسیع، نارسایی قلبی و... را پذیرش کرد؟ آیا می‌توان افراد دارای سن بالا، سابقهٔ جنایی، بیماری روانی، عقب ماندهٔ ذهنی، معتاد و... را پذیرش کرد؟

• چه مشاوره‌ای بدهیم؟ بگوییم آمار موفقیت چقدر است؟ بیمار چقدر امید به درمان داشته باشد؟ درمان چقدر طول می‌کشد؟ چه عوارضی خواهد داشت؟ چه درمان‌های دیگری موجود است؟

• شرایط معاینه چگونه باشد؟ (مسأله باروری خصوصی‌ترین مسائل است.) توسط چه کسی؟ پزشک، پیراپزشک، ماما، پرستار؟ حضور دانشجو، رزیدنت و کسانی که دورهٔ آموزشی می‌گذرانند، چگونه است؟ مسأله نگاه و لمس چگونه است؟ آیا حاجت است یا ضرورت؟ در چه کسانی ناباروری بیماری حساب می‌شود؟ آیا در فرزندان دوم و سوم بیماری حساب می‌شود؟ مسأله نگاه و لمس در اهداء کننده چگونه است؟

• در تلقیح داخل رحمی نحوهٔ ارائه نمونه چگونه خواهد بود؟ استمناء جایز است یا خیر؟

• در تلقیح آزمایشگاهی (PGD) نحوهٔ پذیرش چگونه خواهد بود؟

• آیا انتخاب جنسیت جایز است یا خیر؟ در شرایطِ خطرِ بیماریِ وابسته به جنس چطور؟ آیا می‌توان شرایط خاصی برای این انتخاب تعریف کرد؟ در شرایط غیر پزشکی چطور؟ در صورت جواز، مسأله برابری حق زندگی و خطر به هم خوردن نسبت دختر به پسر چه خواهد شد؟

• آیا باروری آزمایشگاهی را به افراد سالم می‌شود تحمیل کرد؟

• در باروری آزمایشگاهی چند جنین انتقال دهیم؟ اگر یکی انتقال داده شود، احتمال عدم موفقیت است. اگر چند تا انتقال داده شود، احتمال چند قلویی هست. در فرض دوم اگر نیاز به از بین بردن جنین برای حفظ بقیه باشد، چه کنیم خصوصاً بعد از ولوج روح؟

• قرارداد انجماد جنین تا چه وقت جایز است؟ سرنوشت جنین پس از اتمام دوره چه می‌شود؟ آیا می‌توان آن را دور ریخت یا هدیه کرد؟ در صورت اختلاف نظر زوجین، طلاق، مرگ یکی از طرفین و... چطور؟



در ادامه حجة الاسلام و المسلمین رضانیا برخی دغدغه‌ها و سؤالات خویش را در ذیل موضوع‌شناسی فقهی مطرح نمودند:

• آیا کسی که نابارور است بیمار است یا خیر؟

• تعریف بیماری و عناصر مؤثر در فقه و حقوق چیست؟

• محدودهٔ احکام تکلیفی و وضعی در آن چیست؟

• رابطهٔ بین پزشک و بیمار چگونه خواهد بود؟ بر اساس قاعدهٔ احسان یا قرارداد؟

• آیا رضایت بیمار در درمان کافی است یا برائت نیز لازم است؟

• در پایان برخی موضوعاتی که در این مقوله قابل بحث است را نیز ذکر نمودند:

• بررسی ادبیات فقهی و قابل فهم بودن اصطلاحات، مسألهٔ لمس و نگاه، مادر جایگزین، رحم اجاره‌ای، جواز یا عدم جوازشرعی تسامح‌های معمول پزشکان، جنین مجهول الوالد، اهداء جنین، اهمیت بحث به هم نخوردن خانواده در تزاحم با حرمت فرضیِ باروری، تفاوت الزامات موجود در این قراردادها با الزامات عقود، پذیرش و مشاوره در مورد مجردها یا معتادها، محدودهٔ رعایت اخلاق در فتوا، بحث محرمیت، کسب درآمد برخی خانم‌ها از رحم اجاره‌ای و ... .

گزارش

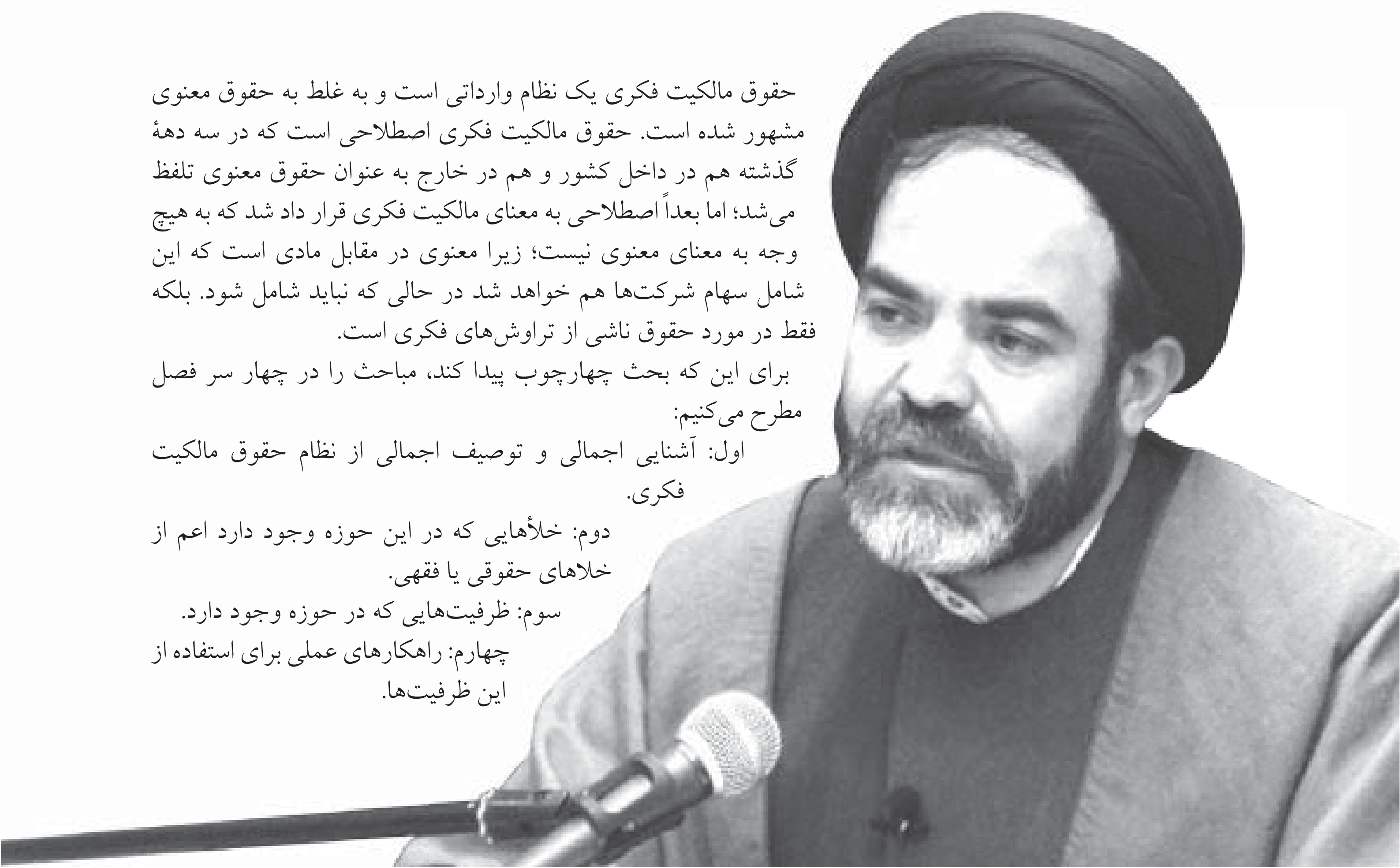
ابوالقاسم عسکری

نظام مالکیت فکری

نقش و وظایف دانش‌پژوهشان حوزوی در بومی‌سازی

نکته

موضوع کلی این مبحث عبارت است از حقوق مالکیت فکری اما چون این بحث گسترده است و یک رشتهٔ ۳۲ واحدی دانشگاه را به خود اختصاص داده است، به همین دلیل باید محدودهٔ بحث کاملاً مشخص شود. از طرف دیگر این را یادآوری می‌کنیم که چون این نشست کلاس آموزشی نیست، تنها می‌توان کلیاتی از نظام مالکیت فکری و آن چه می‌تواند جرقه‌ای برای آغاز کارهای پژوهشی باشد، را مطرح کرد. به همین دلیل عنوان را خاص قرار دادیم: "نقش و وظایف دانش‌پژوهشان حوزوی در بومی‌سازی نظام مالکیت فکری". این عبارت دقیقی است که روی تک تک کلمات آن فکر شده است.



حقوق مالکیت فکری یک نظام وارداتی است و به غلط به حقوق معنوی مشهور شده است. حقوق مالکیت فکری اصطلاحی است که در سه دههٔ گذشته هم در داخل کشور و هم در خارج به عنوان حقوق معنوی تلفظ می‌شد؛ اما بعداً اصطلاحی به معنای مالکیت فکری قرار داد شد که به هیچ وجه به معنای معنوی نیست؛ زیرا معنوی در مقابل مادی است که این شامل سهام شرکت‌ها هم خواهد شد در حالی که نباید شامل شود. بلکه فقط در مورد حقوق ناشی از تراوش‌های فکری است.

برای این که بحث چهارچوب پیدا کند، مباحث را در چهار سر فصل مطرح می‌کنیم:

اول: آشنایی اجمالی و توصیف اجمالی از نظام حقوق مالکیت فکری.

دوم: خلأهایی که در این حوزه وجود دارد اعم از خلاهای حقوقی یا فقهی.

سوم: ظرفیت‌هایی که در حوزه وجود دارد.

چهارم: راهکارهای عملی برای استفاده از این ظرفیت‌ها.

اهمیت اموال فکری

اما قبل از بحث اول لازم است نگاهی به اهمیت و ضرورت اموال فکری در حال حاضر داشته باشیم.

در نوشته‌ها آمده است که اگر در سده‌های گذشته نزاع بیشتر بر سر اموال مادی و فیزیکی بود مثل نفت و آب و سرزمین- اما در چند دهۀ گذشته سیاست سیاست‌گذاران متفاوت شده است و نزاع بر تولید کالاهای فکری بالا گرفته است. آمریکا از کشورهایی است که تولید کالاهای غیر فکری را به کشورهایی مثل کرۀ جنوبی محول کرده‌اند و در مقابل حوزه‌هایی مانند فیلم و نرم‌افزار را در انحصار خودش قرار گرفته است. مدیر شرکت مایکروسافت که ثروتمندترین فرد روی زمین بود، از همین راه ثروت به دست آورد. هم‌چنین شعار کشوری مثل ژاپن این بود که بیایید سرمایه گذاری را بر آثار فکری قرار دهیم.

خیلی از درآمدهایی که در جامعه وجود دارد، ناشی از همین اموال فکری است و شکی در اهمیت و جایگاه آن نیست. این در حالی است که در حوزۀ قدیم مباحث بیشتر روی اموال فیزیکی بوده است؛ ولی الآن تقسیم بندی‌های سابق غیرمعتبر شده است. مثلاً یکی از موضوعات مطرح بحث سرقت است که در فقه بیشتر روی اموال فیزیکیِ ملموس، متمرکز است. اگر قرار باشد در فقه در مورد مالکیت فکری بحث شود، باید بحث سرقت و حدود آن هم دوباره بررسی شود. مثلاً باید بررسی شود آیا حدودی که در فقه شیعه هست، بر این سرقت هم جاری می‌شود یا نه؟

بعد از بحث اهمیت اموال فکری مناسب است که نیم نگاهی به خود بحث مالکیت فکری شود.

نگاهی به مالکیت فکری

حقوق مالکیت فکری حقوقی است مربوط به تراوش‌های فکری که در یک تقسیم‌بندی کلی به دو شاخۀ اصلی تقسیم می‌شود که البته گاهی خلط می‌شوند:

۱. حقوق ادبی، هنری و حقوق معتبر (کپی رایت)

زیر شاخۀ اول عمدتاً به بحث حمایت از آثاری مثل کتاب، نرم‌افزار، عکاسی، معماری و به طور کلی آثار ادبی می‌پردازد. البته از کسانی که در اشاعۀ این آثار کمک می‌کنند مثل هنرمندان و مجریانی که خودشان خلق نمی‌کنند؛ بلکه اشاعۀ آثار دیگران می‌دهند- در چند سال اخیر با عنوان حقوق معتبر حمایت می‌شود. اشاعه دهنده‌ها هم در سه زیر شاخۀ فرعی تقسیم بندی می‌شوند:

۱. اجرا کننده‌ها.

۲. صدا و سیما.

۳. منتشر کننده‌های انبوه این آثار.

البته از اول که این حقوق از کتاب شروع شد، این گستردگی را نداشت. بعد به مجسمه رسید و حال نرم افزار را هم شامل می‌شود.

۲. حقوق مالکیت صنعتی

این حقوق شامل حق اختراع یا حمایت از طرح‌های صنعتی و... می‌شود.

پس از مشخص شدن این دو زیرشاخه، سؤالاتی مطرح می‌شود:

با توجه به تکثر شاخه‌ها، آیا موضوع حقوق مالکیت یک موضوع واحد است یا این که هر زیر شاخه‌ای موضوع خاص خودش را دارد؟

موضوع حمایت چیست؟ آیا مراد حمایت از قسمت فیزیکی محصول است یا چیز دیگری مراد است؟

در تحلیل آن بایدگفت که موضوع مالکیت فکری از نوع کلی است یعنی نه نوشته‌ها و نه ورق کاغذ و نه موارد این‌چنینی؛ بلکه یک مفهوم کلی است که می‌تواند مصادیق بی‌شماری داشته باشد. می‌تواند کتاب باشد یا در سی‌دی باشد یا فضای اینترنت.

در جاهایی از مباحث فقهی بحثی وجود دارد که آیا در شرع مالک کلی داریم یا نه مثل مبحث خمس. اما در ناحیۀ مملوک یک بحث مستقلی است و بحث ما در مورد مملوک است که آیا می‌تواند کلی باشد یا نه و آیا این در فقه مطرح شده است یا خیر؟

به هر حال نظری که در مورد موضوع مطرح است -که از نظریات که مورد تأیید هم هست- این است که یک مفهوم کلی داریم با عنوان اطلاعات.

حال این بحث هست که آیا می‌توان در مورد یک موضوع کلی مالکیت را فرض کرد.

بحث دیگر قوانینی است که در این حوزه به تصویب رسیده است.

در حوزۀ بین الملل مهم‌ترین قانونهایی که تصویب شده‌اند کنوانسیون برن و در حوزۀ مالکیت صنعتی،

موافقت‌نامهٔ پاریس است.

برخلاف آن چه به نظر می‌آید که ایران ملحق به این کنوانسیون‌ها نشده است؛ ولی الحالق در کنوانسیون پاریس ـکه مهمتر است ـ انجام شده است؛ ولی در مورد کنوانسیون برن هنوز انجام نشده است که پس از رفع محذورهای فقهی انجام خواهد شد. برای ورود به سازمان تجارت جهانی لازم است به کنوانسیون برن هم ملحق شویم.

غیر از اینها بیست و چهار یا پنج کنوانسیون دیگر هم داریم که مهم‌ترین آنها، کنوانسیون رم است که سابقهٔ پنجاه ساله دارد.

متأسفانه به خاطر حضور کمرنگ کشور ما، تصمیم‌گیری‌ها در جهت مصالح کشور ما نبوده است بلکه در جهت منافع خودشان بوده است. یکی از این موافقت‌نامه‌ها که در سال ٩٤ تصویب شد، یک موافقت‌نامهٔ استعماری است که به نفع آمریکاست و ما هم بعدها مجبوریم بپذیریم. متأسفانه در این حوزه ما بسیار منفعل هستیم و حرفی برای گفتن نداریم که این بر عهدهٔ حوزه است و دانشگاه توان این مباحث را ندارد.

در مورد نظام مالکیت حقوق فکری دو رویکرد می‌توان داشت: نگاه روبنایی و نگاه زیربنایی.

نگاه روبنایی این است که به این قوانین نگاه کنیم و اجرا کنیم. نگاه زیر بنایی که مهم‌تر است، خود دو گونه می‌تواند باشد. اول این که بررسی کنیم که مبانی وضع این قوانین چیست و دوم مبنای ایجاد کلیت قوانین چیست؟ یعنی هم می‌توان به کلیت آن نگاه کرد و هم این که به احکام و مقرراتی که تصویب شده است یک نگاه زیر بنایی شود.

خلأهای پژوهشی و ظرفیت‌های حوزه

ما در تمام این زمینه‌ها هم روبنا و هم زیربناـ دچار ضعف مفرط هستیم. از نظر روبنایی قوانین ما بلا استثناء یک قانون وارداتی است. البته تا آن جا که امکان داشته است، بومی شده است.

از لحاظ زیر بنایی که وضع بغرنج‌تر است و ضعف ما بسیار بیشتر است. برخی در صحبت‌هایی که مطرح کردند، به عنوان یک امر بدیهی مطرح کرده‌اند که یکی از نیازهای اصلی جامعه است که باید پذیرفته شود و این را بر حوزه می‌خواهند تحمیل کنند با این بیان ساده.

ما به آنها خطاب می‌کنیم که بر فرض که معقول است اما با چه مبنایی بپذیریم؟ آیا بر مبنای فرانسه این حقوق را بپذیریم یا بر مبنای انگلیس یا بر اساس نظام آمریکا؟!

پس همین قدر که بگوییم چیز خوبی است، فایده ندارد و اگر به هر یک از این مبانی نگاه شود، می‌بینیم که در بسیاری از موارد قابل پذیرش نیست. آیا باید مبنای چهارمی قرار داد؟

گفتیم که یک نگاه زیربنایی این است که کل نظام مورد بررسی قرار گیرد. حال این در کجا باید صورت بگیرد؟ دانشگاه که نمی‌تواند این بررسی را به عهده بگیرد؛ زیرا حقوق ما در بسیاری از مباحث ریشه در فقه دارد، بنابراین مبانی هم باید از فقه گرفته شود و دانشگاه‌ها نمی‌توانند مبناسازی کنند.

به نظر من یکی از مهم‌ترین چالش‌ها در اینجا وجود دارد. با درست شدن این زیربنا روبنا هم درست خواهدشد. مبنا سازی کار بسیار دشواری است که در مورد کلیت نظام است. پس از فراغ از وضع مبنا، بحث بعدی در مورد تک تک احکام است.

مبنا به معنای فلسفهٔ وجودی است. به عبارتی چرا کسی که یک اثر فکری تولید می‌کند، مالک آن می‌شود و باید از او حمایت شود؟ در مراحل خلق این اثر خیلی‌ها شریک بوده‌اند مثل معلمان و پدر ومادر و محیطـ به چه علت آخرین حلقه، مالک شناخته می‌شود. پاسخ این سؤال در فرانسه و انگلیس و آمریکا متفاوت است....

اگر داخل نظریات هر کدام از این کشورها شویم، می‌بینیم که بسیاری از این نظریه‌ها غیر قابل قبول هستند، مثل نظرات هگل و کانت. باید مشخص شود که ما چه مبنایی داریم. مثلاً در مبنای آمریکایی و فرانسوی حقوق اخلاقی کمرنگ خواهد شد در حالی که در مبنای انگلیسی نه.

ما وقتی به ظاهر نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که قانون نظام مالکیت حقوق فکری ما بر اساس قانون فرانسه و اروپاست.

بعضی موضوعاتی که در بحث کپی رایت مطح است، عبارتند از:

- مدت حمایت؛
- مالک نخستین؛
- انواع قراردادهای انتقال حقوق اثر؛

• حقوق اخلاقی و معنوی اثر و... .

مثلاً در مورد سوم، یکی از سؤالاتی که دربارۀ قراردادها مطرح است، این است که وقتی با کسی که هنوز اثری خلق نکرده است، قراردادی بسته می‌شود برای خرید اثر فکری آیندۀ او؛ آیا این قرارداد مشروعیت دارد یا نه؟

کشورهای مختلف نظرات متفاوت دارند: بعضی می‌گویند که می‌شود و بعضی می‌گویند که نه و بعضی تفصیل می‌دهند. در مورد این سؤال باید در فقه ما تحقیق صورت بگیرد که آیا این مصداق غرر هست یا خیر؟

یا در بحث سرقت و یا در بحث حقوق اخلاقی پدیدآورنده؛ یک بحثی که مطرح است در مورد حق انتساب اثر است. مثلاً در استفتائات حضرت امام هست که می‌فرمایند ما حقوق مادی را قبول نداریم؛ اما کسی نمی‌تواند اثر دیگری را به خود انتساب دهد.

حال در این بحث دو مطلب وجود دارد:

یکی این که کسی بخواهد عیناً مطالب کتاب را انتقال دهد که جلوی این گرفته شده است.

دیگر اینکه کسی مفاهیم موجود در یک کتاب را به نام خودش انتساب دهد.

در نظام مالکیت فکری بین ایده و بیان تفاوت قائل شده‌اند. ایده را مورد حمایت قرار نمی‌دهند، یعنی اینکه فرد می‌تواند ایده را از کتاب دیگری بردارد و آن را با الفاظ خودش و با نام خودش منتشر کند. زیرا نظام مالکیت حقوق فکری فقط از بیان حمایت می‌کند. اما عدم انتساب در آن استفتاء اعم است، هم شامل ایده می‌شود و هم بیان و حتی شاید به ایده نزدیک‌تر باشد. بنابراین حتی این حقوق اخلاقی که مراجع پذیرفته‌اند، هم قابل بحث است.

یا در بحث اختراعات این مطلب مطرح است که شما نمی‌توانید یک اختراعی را بدون استفاده معطل بگذارید و استفاده نکنید. در صورت معطل گذاشتن حق محدود می‌شود و یا حتی ممکن است از بین برود. در حالی که در آثار فیزیکی خلاف این است. این هم باید از لحاظ شرعی و فقهی بحث شود.

صرف این که بحث شود که آثار فکری، مالیت دارد یا نه، این مطالب را ثابت نمی‌کند بلکه باید تک تک اجزاء نظام هم بحث شود همان طور که در عروه، در مسائل دیگر مسأله به مسأله مطرح می‌شود.

و یا مثلاً در مورد مدت حمایت یک بحث چالشی خوبی می‌تواند باشد: در بحث حمایت مادی محدودیتی وجود ندارد اما در بحث حمایت فکری محدودیت وجود دارد. بحثی مطرح شده است که قاعدۀ «لازمۀ ملکیت دوام است»[1] با این جا چگونه سازگار است.

بحث ما اصلاً در این نیست که حتماً باید این حقوق را بپذیریم، بلکه باید در مورد کلیت این نظام بحث شود که آیا از اصل قابل پذیرش هست یا نه.

مثلاً یک نظام جدیدی آمده است به نام کپی‌لفت که از دل کپی‌رایت بیرون آمده است و ضد آن است که می‌گوید باید همه چیز آزاد باشد. حال بر فرض که پنجاه سال تلاش کردیم و کپی رایت را جا انداختیم، باید دوباره پنجاه سال تلاش شود که بحث کپی‌لفت جا بیفتد. این درست نیست که فقه مانند یک موم فرض شود که هر طور خواستیم، آن را تغییر دهیم.

راهکارهای عملی و پیشنهادها

باید در بحث‌های مختلف نظام مالکیت حقوق فکری تفکیک شود، گروه‌هایی تشکیل شوند، کار کنند و مبناسازی کنند؛ اگر چه کار وقت‌گیری باشد. همچنین در مباحث دیگر هم به صورت تقسیم شده بحث مطرح شود شبیه فروعات در عروه.

قطعاً مقالات حاصل از نتایج این تحقیقات در خارج از کشور هم مطرح خواهد شد و معرفی شیعه در جهان خواهد بود که این کار می‌تواند در همین مجموعه مورد پیگیری قرار گیرد.

البته این کار ابزارهایی نیاز دارد مانند مراجعه به منابع اصلی؛ چون زبان اصلی، زبان انگلیسی است و وارداتی است. راه درست این است که افراد باید تسلط در آنها به وجود بیاید که بتوانند از این منابع استفاده کنند. لازم است طلاب برای یک دورۀ یک ساله به آموزش زبان انگلیسی بپردازند البته به صورت reading، نه مکالمه که به درد تبلیغ می‌خورد.

اگر ما واقعاً حرفی برای گفتن داشته باشیم دیگران هم استقبال می‌کنند. اگر چه نپذیرند اما به عنوان قانونی برای ما مورد پذیرش قرار می‌دهند.

---

۱. این مطلب به مرحوم شیخ نسبت داده شده است.

گـزارش

ابوالقاسم عسکری

بازدید کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

در تاریخ ۹۱/۱/۱۹، برخی از طلاب سطح و خارج مدرسهٔ فقهی در سفری به تهران به بازدید کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی پرداختند.

در این دیدار حجة الاسلام و المسلمین رسول جعفریان، مدیر این کتابخانه به بیان توضیحاتی در مورد تاریخچه، منابع، فعالیت‌های انجام شده و در حال انجام در این مرکز خصوصاً در حوزهٔ علوم انسانی پرداختند که به طور مختصر به آن اشاره خواهد شد.

تأسیس کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی تقریباً مقارن است با تأسیس اولین مجلس قانون گذاری در ایران (۱۲۸۵هـ).این کتابخانه برای پشتیبانی از فرآیند قانون گذاری و حمایت از پژوهش در حوزهٔ علوم انسانی راه‌اندازی شده است و در حال حاضر در آن ۵۱۰ هزار کتاب چاپی، ۲۴ هزار کتاب خطی، بیش از ۴۱ هزار جلد نشریهٔ ادواری و میلیون‌ها برگ سند نگهداری می‌شود.

ویژگی ممتاز این مجموعه امکان استفادهٔ عموم هم‌وطنان گرامی از بخش‌های مختلف آن تنها با ارائه کارت ملی می‌باشد.

از قسمت‌های مهم این مرکز گنجینهٔ نُسَخ خطی آن است که شمار نسخه‌های خطی آن به بیش از ۲۴ هزار جلد می‌رسد که در طول یک صد سال گذشته خریداری یا به صورت اهدا به کتابخانه واگذار شده است.

بخش عمدهٔ نسخه‌های موجود به همت فهرست‌نگاران بلند پایه، فهرست نویسی شده است و فهرست نسخه‌های ثبت نشده نیز در حال تهیه شدن است. این ویژگی منحصر به فرد این کتابخانه نسبت را از تمام کتابخانه‌های کشور(مثل کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، کتابخانهٔ ملی و...) متمایز کرده است.

در قسمت کتاب های چاپی،کتابخانه به یک کتابخانهٔ اصلی و چند کتابخانهٔ فرعی تقسیم می‌شود که شامل کتابخانهٔ شمارهٔ ۲، کتابخانهٔ ویژهٔ نمایندگان، کتابخانهٔ تخصصی انقلاب اسلامی،کتابخانهٔ تخصصی افغانستان و کتابخانهٔ تخصصی زنان می‌شود.

در کتابخانهٔ اصلی حدود ۴۳۰ هزار جلد کتاب اعم



چاپ سنگی، سربی و معمولی نگهداری می‌شود.

از دیگر قسمت‌های این مرکز بخش اسناد مجلس است که با در اختیار داشتن بیش از دوازده میلیون برگه سند اعم از اسناد ملی، تاریخی و بین‌المللی تنها مرکز غنی نگهداری این گونه اسناد است.

از ویژگی‌های بارز این مرکز بخش فن‌آوری اطلاعات این مرکز است و بسیاری از خدمات این مرکز از طرق وب سایت به نشانی www.ical.ir قابل دسترسی است.

از دیگر خدمات بخش فناوری، راه اندازی کتابخانهٔ دیجیتالی رسان به نشانی dl.ical.ir است هم اکنون متن کامل بیش از ۱۴۰۰۰ نسخه خطی بر روی این کتابخانه قرار گرفته است که بزرگ‌ترین مجموعهٔ خطی جهان اسلام است که به صورت متن در اینترنت در دسترس عموم پژوهش‌گران قرار دارد. (البته بیش از ۲۴۰۰۰ نسخهٔ خطی دیجیتال شده است که بقیهٔ آنها نیز به زودی در دسترس عموم قرار خواهد گرفت.)

یکی از خدمات جدید، قرار دادن اطلاعات کامل فهرست کتاب‌های چاپی بر روی سایت مشار به نشانی www.moshar.ir است.

از فعالیت های مهم این مرکز می‌توان به تعیین دقیق موضوعاتی که مراجعان خاص کتابخانه به دنبال آن هستند، اشاره کرد که در آن علاوه بر تعیین دقیق موضوع، شناسایی منابع اطلاعاتی موجود در هر زمینه و نهایتاً گردآوری آن منابع انجام می‌پذیرد.

از دیگر ویژگی‌های این مرکز وجود مدیریت حوزهٔ معاونت فنی کتابخانه است که توسعهٔ کیفی منابع کتابی و غیر کتابی اعم از داخلی و خارجی را بر عهده دارد. از زیر مجموعه‌های این مدیریت، مدیریت سازماندهی منابع است که وظیفهٔ برنامه‌ریزی برای سازماندهی، فهرست‌نویسی، رده بندی و آماده سازی منابع کتابخانه با استفاده از ابزارهای کتاب شناختیِ فن‌آوری و شیوه‌های نوین و بر اساس استانداردهای بین المللی را بر عهده دارد.

طلاب مدرسه بعد از بازدید از بخش‌های مهم این مرکز مثل تالارها، موزه‌های مختلف این مرکز و نیز زیارت حضرت عبدالعظیم به قم بازگشتند.

روح الله خشنود



آموزش استفاده از سبک‌ها در برنامه Word

شاید نرم افزار Word را بتوان برنامهٔ مظلوم نامید چرا که طبق آمارگیری که شرکت مایکروسافت در سال ۲۰۰۹ انجام داده‌بود حدود ۹۰ درصد کاربران نرم افزار Word فقط از ۱۰ درصد امکانات آن استفاده می‌کنند و تقریبا هر رایانه‌ای این برنامه را به عنوان یک برنامهٔ همگانی در ضمنِ مجموعه برنامهٔ آفیس دارا می‌باشد؛ در حالی که این برنامه یکی از جامع‌ترین، آسان‌ترین و پیشرفته‌ترین برنامه‌های رایانه‌ای است که تاکنون ساخته‌شده‌است. شاید این حرف، ادعای گزافی به نظر برسد ولی در واقع اینگونه نیست چرا که بسیاری از کارهایی که در حد پیشرفته برای یک دادهٔ متنی می‌توان تصورکرد توسط این برنامه انجام پذیر است؛ به عنوان مثال : اعمال افکت‌های مختلف بر متون، تغییر دسته جمعی متونِ تحت یک عنوان، ایجاد هرگونه نمودار، جدول و درختواره، لینک دادن به یک داده در داخل سند یا خارج از آن، صفحه آراییِ کتاب و مجله و مقاله، تهیه فهرست مطالب و منابع و موضوعات، ایجاد پاورقی، ایجاد نمایه و حاشیه نویسی، غلط یابی از متون فارسی، ترجمه متون دیگر زبان‌ها به زبان فارسی، مقایسه دو متن باهم، یافتن سریع عبارات، طراحی جلد، شماره گذاری صفحات و بسیاری از امکانات تخصصی دیگر.

در این مقاله در صدد هستیم تا شما را با یکی از امکانات کلیدی Word آشنا کنیم که دریچهٔ استفاده از بسیاری از امکانات دیگر است و بدون دانستن کامل این قابلیت، برخی از مهمترین ویژگی‌های Word قابل دستیابی نیست.

آشنایی با مفهوم سبک‌ها(Styles)

سبک‌ها خصوصیاتی هستند که برای یک متن از پیش تعیین می‌شوند و می‌توان آن‌ها را بدون تنظیم مجدد، در دیگر متون نیز به کار برد که از مهم‌ترین محاسن آن، بالا بردن سرعت عمل در تغییر یک متن است؛ به طور مثال اگر قرار باشد شما در یک پایان نامهٔ ۲۵۰ صفحه‌ای بعد از تجدید نظر استاد راهنما، اندازهٔ فونت تمام عناوین درجه دوم را تغییر دهید؛ یا در میان پاراگراف خاصی از متن، مطلب دیگری را بگنجانید؛ یا به طور کلی تمام مطالبِ در ذیل دو عنوان را با هم جابجا کنید (که باعث تغییر شمارهٔ صفحات فهرست شما می‌گردد)؛ یا شماره گذاری یک لیست چند صفحه‌ای را تغییر دهید یا... اگر از سبک‌ها استفاده نکرده باشید، به مشکل بسیار بزرگی برخورد کرده‌اید که اگر شما را از این کار منصرف نکند، حداقل بسیار خسته می‌کند ولی با استفاده از سبک‌ها می‌توانید در چند ثانیه تمام این کارها را انجام دهید.

قابلیت‌هایی از Word که متوقف بر استفاده از سبک است

• تغییر سریع دسته جمعی متون
• لینک دادن به متون داخل سند
• یافتن سریع عبارات
• تهیه فهرست مطالب

شروع کار

سبک‌ها در برنامه Word در سربرگ Home در قسمت Styles قرار دارند(شکل ۱). به طور پیش‌فرض در نرم افزار Word تعدادی سبک تعریف شده‌است و خصوصیت‌هایی به آن‌ها نسبت داده‌شده‌است.
به منظور ملموس‌تر شدن مراحل آموزش از یک مثال برای آموزش روش کار با سبک‌ها استفاده می‌کنیم: قصد داریم مقاله‌ای با عناوین مختلف با کمک گرفتن از سبک‌ها ایجاد کنیم سپس بعد از تجدید نظر استاد راهنما یا ویراستار به تغییرات سریع در آن مقاله بپردازیم، بعد از آن در متن، لینک‌هایی را ایجاد می‌کنیم تا بتوان از قسمتی از متن به دیگر قسمت‌های آن مرور کرد، جستجوی کوتاهی از عبارتی در داخل متن مقاله انجام می‌دهیم و درنهایت فهرست مطالبی در اول مقاله تهیه می‌کنیم.



شکل ۱

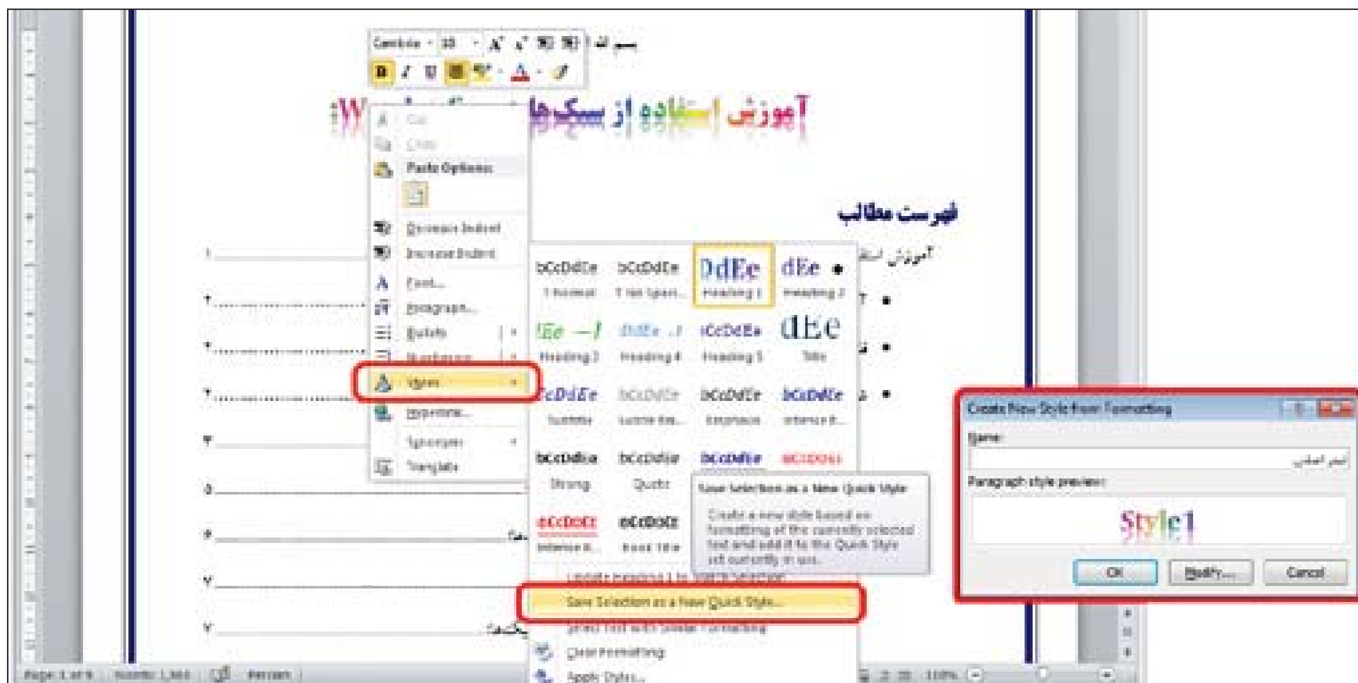
۱. ایجاد مقاله با کمک سبک‌ها

متن عنوان اصلی مقاله را وارد می‌کنیم و آنرا به هر گونه که مطلوب است تغییر می‌دهیم. ما در اینجا خصوصیات جدول ۱ را برای عنوان اصلی مقالهٔ خود انتخاب می‌کنیم:

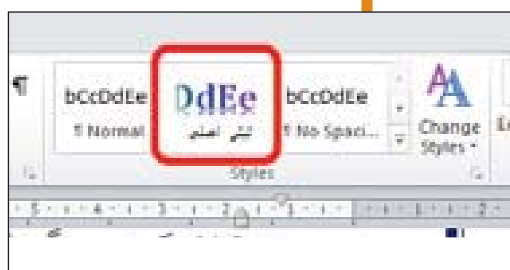
نام فونت	B Titr
اندازه فونت	۱۸
رنگ	رنگین کمان
چیدمان	وسط‌چین
فاصله از اطراف	ــــ
خصوصیات	Bold
افکت	رفلکس

جدول ۱

حال می‌خواهیم آنرا به سبک تبدیل کنیم و ذخیره نماییم: برای این کار به دو روش می‌توان عمل کرد که روش دوم مناسب‌تر می‌باشد:
۱. می‌توانید بر روی متن عنوان که تغییر داده شده کلیک راست کنید، از منوی ظاهر شده گزینهٔ Styles را انتخاب کنید سپس گزینهٔ Save Selection as a New Quick Style... را انتخاب کنید(شکل‌های ۲و۳) و سبک جدیدی ایجاد نمایید...



شکل ۲



شکل ۳

اما جهت دستیابی به برخی قابلیت‌های Word که مختص عناوین است(لینک دادن، جستجوی سریع و تهیه فهرست) می‌بایست سبک جدید بر مبنای سبک‌های از پیش تعریف شدهٔ Word تعریف گردد. به این منظور می‌بایست فهرستی از سبک‌های پرکاربرد Word را برایتان بیاوریم تا سبک جدید را بر اساس این فهرست، مطابق نیاز خود تهیه کنید. (توضیح مطلب خواهد آمد.)

Normal : جهت متون عادی بدون خصوصیت‌های زیر

Title : جهت عنوان مقاله یا بخش

Heading 1 : جهت عنوان اصلی

Heading 2 : جهت عناوین درجه دوم

Heading 3 : جهت عناوین درجه سوم

List Paragraph : جهت لیست‌های شماره دار یا شکل‌دار

Caption : جهت شمارهٔ عکس‌ها یا جدول‌ها

Footer: جهت پا صفحه(شامل شماره صفحه)

Header : جهت سرصفحه(شامل شماره صفحه)

Footnote Text: جهت پاورقی‌ها

حال که با مهم‌ترین سبک‌های از پیش تعریف شدهٔ Word آشنا شدید روش ساخت سبک را بر اساس سبک‌های پیش‌فرضِ Word می‌آوریم:

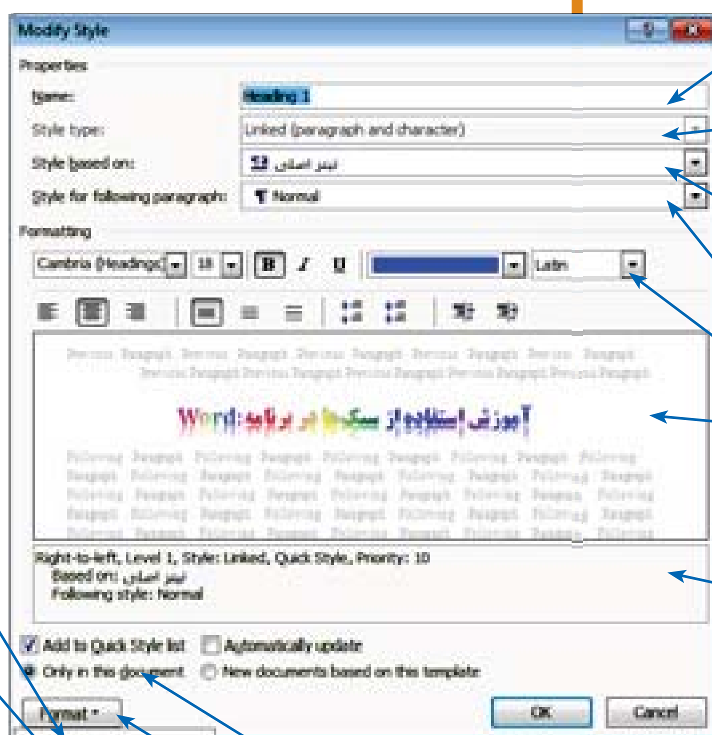
۲. در حالی که علامت مکان‌نما بر روی متن تَغییر داده‌شده قرار دارد، بر روی سبک مورد نظر خود از لیست سبک‌های پیش‌فرض Word (که برای عنوان اصلی، Heading 1 است) کلیک راست کنید و گزینهٔ Update Heading 1 to Match Selection را انتخاب

نمایید(شکل ٤). در این حال سبک Heading 1 با متن مورد نظر شما بازسازی می‌شود و تنظیمات شما را برای خود می‌پذیرد.
ررضمن با کلیک راست بر روی سبک مورد نظر خود (در اینجا Head-ing 1) و انتخاب گزینهٔ ...Modify می‌توانید تنظیمات پیشرفته‌تری را بر روی آن سبک اعمال نمایید(شکل ٥).



شکل٤

پس از انجام تنظیمات، دکمهٔ OK را فشار می‌دهیم.



شکل٥

حال برای دیگر عنوان‌های مقالهٔ خود نیز همین مراحل را تکرار می‌کنیم. ما خصوصیات مندرج در جدول ۲ را برای عنوان‌های درجه دوم مقالهٔ خود (Heading 2) در نظر گرفته‌ایم.

به همین شکل می‌توان زیر عناوین درجه سوم و چهارم نیز تعریف کرد. فقط باید باز توجه داشت که جهت استفاده از قابلیت‌های مختص عناوین، می‌بایست سبک Heading 3 و Heading 4 را انتخاب کرد.

نام فونت	B Titr
اندازه فونت	١٦
رنگ	آبی
چیدمان	راست‌چین
فاصله از اطراف	۱ سانتی متر از راست
خصوصیات	Bold و لیستی نقطه دار
افکت	—

جدول ۲

۲. ایجاد تغییرات سریع در متن با استفاده از سبک‌ها

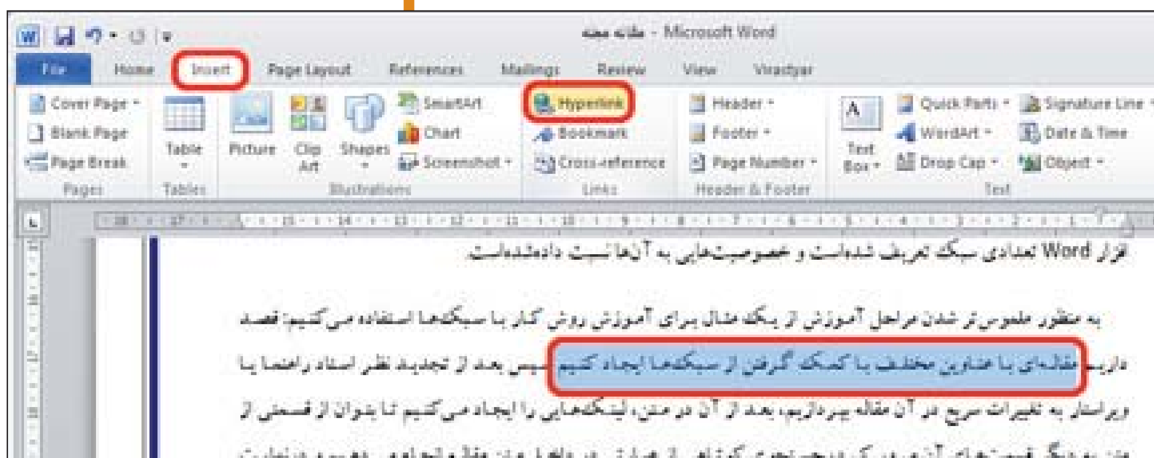
حالا نوبت آن رسیده‌است که میوهٔ نهالی را که کاشته‌اید، میل کنید. به راحتی تمام متونی که قصد دارید آن‌ها را به عناوین درجهٔ دوم تبدیل کنید انتخاب کنید و بر روی سبک Heading 2 کلیک نمایید. مشاهده می‌کنید که بدون هیچ زحمتی تمام عناوین درجهٔ دوم شما مانند اولین عنوان که خصوصیاتش را تغییر داده‌بودید می‌گردد! همین طور برای عناوین درجه سوم و چهارم به ترتیب سبک Head-ing 3 و Heading 4 را انتخاب نمایید.

از این شیرین‌تر زمانی است که استاد راهنما یا ویراستار مجله درخواست تجدید نظر در اندازه یا شکل مثلاً عناوین درجهٔ دوم شما و یا اضافه کردن عنوانی به آن‌ها (که شماره بندیِ آن‌ها را تغییر می‌دهد) یا... می‌نماید؛ در این حالت شما پس از تغییر یکی از عناوین درجه دوم به حالت جدید، بر روی سبک مربوط به آن (Heading 2) کلیک راست کنید و در حالی که عنوان تغییر داده‌شده انتخاب است گزینهٔ Update Heading 2 to Match Selection را انتخاب کنید، مشاهده می‌کنید که تمام عنوان‌های درجه دوم مقالهٔ شما به شکل عنوانِ تغییر یافته درمی‌آیند!

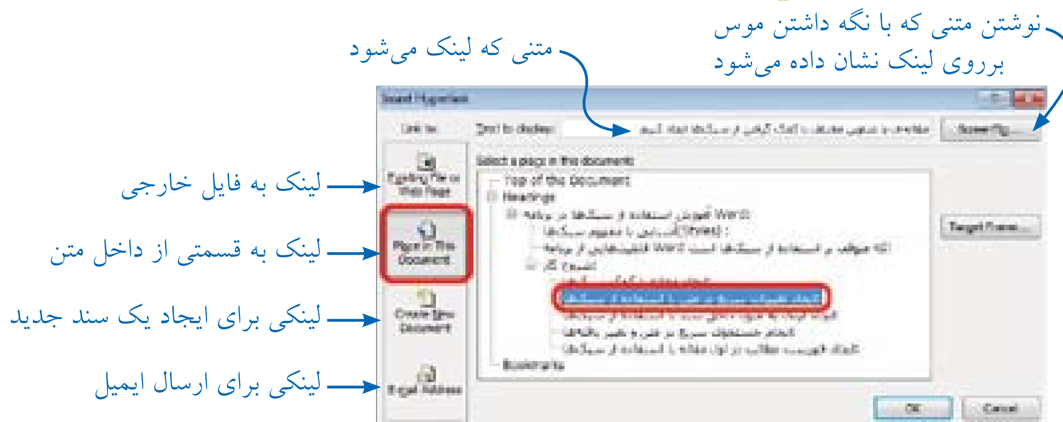
۳. ایجاد لینک به متون داخل سند با استفاده از سبک‌ها

قسمتی از متن را که نیاز داریم خواننده با کلیک بر روی آن به سرفصل یا عنوان خاصی برود انتخاب می‌کنیم، به سربرگ Insert رفته گزینهٔ Hyperlink را انتخاب می‌کنیم(شکل ٦).

شکل ٦



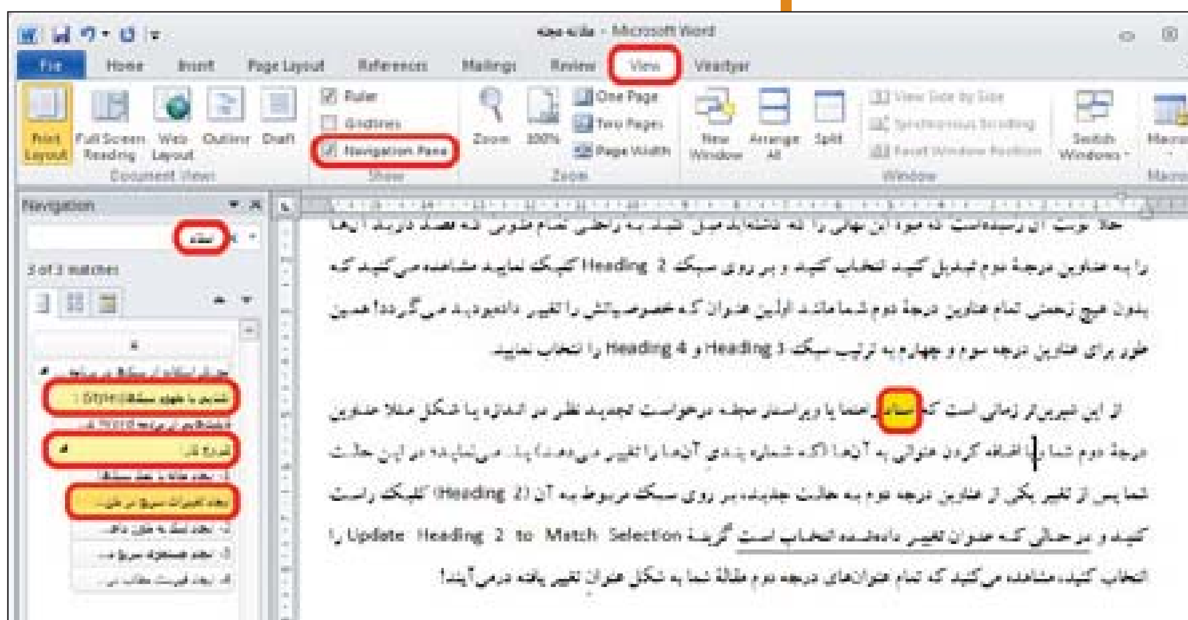
در پنجرۀ باز شده می‌توان یکی از عناوینی را که با استفاده از سبک‌ها ایجاد کرده‌ایم انتخاب کرد و مقصد لینک قرار داد(شکل ۷) که کاربر با نگه‌داشتن کلید Ctrl وکلیک بر روی متن لینک‌شده به این عنوان منتقل شود!



شکل ۷

۴. انجام جستجوی سریع در متن و تغییر یافته‌ها

یافتن یک عبارت از میان متن سند بسیار مهم است و سرعت انجام این کار بسیار با اهمیت‌تر؛ با استفاده از پنجرۀ Navigation Pane می‌توان علاوه بر جستجوی عبارت در سند، با درگ کردن عناوین، آن‌ها را جابجا نمود و خلاصه‌ای از سند را با استفاده از عناوین مشاهده کرد. به سربرگ View بروید(شکل ۸)...



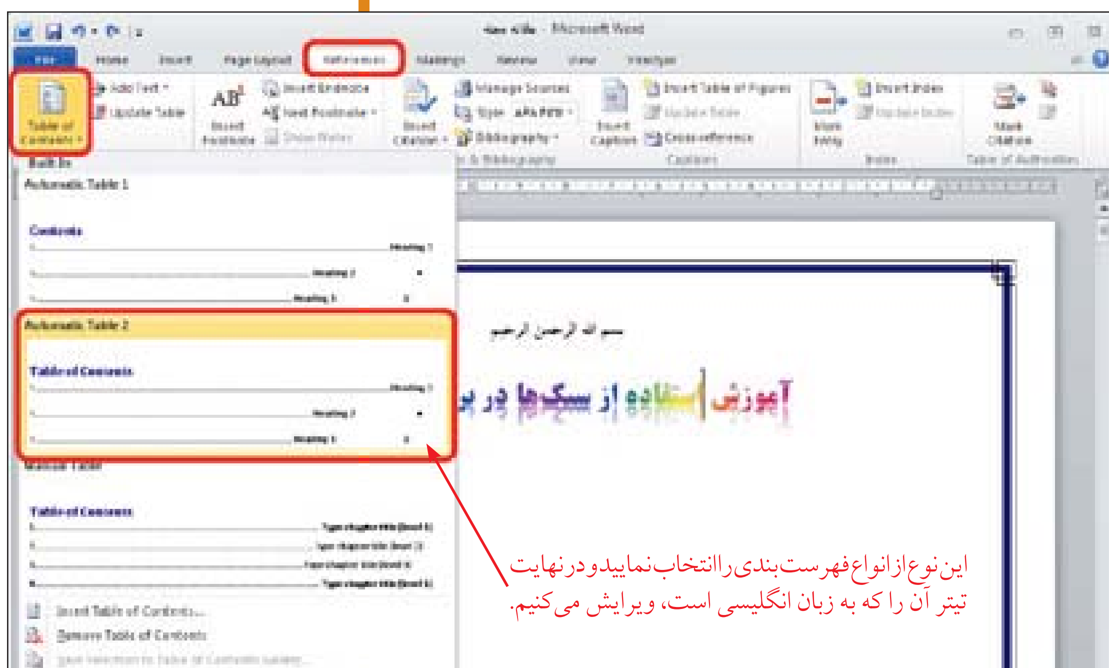
شکل ۸

۵. ایجاد فهرست مطالب در اول مقاله با استفاده از سبک‌ها

در پایان به آخرین فایدۀ سبک‌بندیِ نوشته می‌پردازیم. برای ایجاد یک فهرست مطالب در اول کتاب یا مقاله نیاز نیست تمام عناوین را در کاغذ یادداشت نمایید و شماره صفحۀ سند را نیز دستی وارد کنید. که این کار علاوه بر زمان‌بر بودن در حد بسیار بالا، مشکلاتی را نیز در پی دارد، مثلا فرض کنید در اثر تغییری در متن که مستلزم اضافه کردن پاراگرافی به

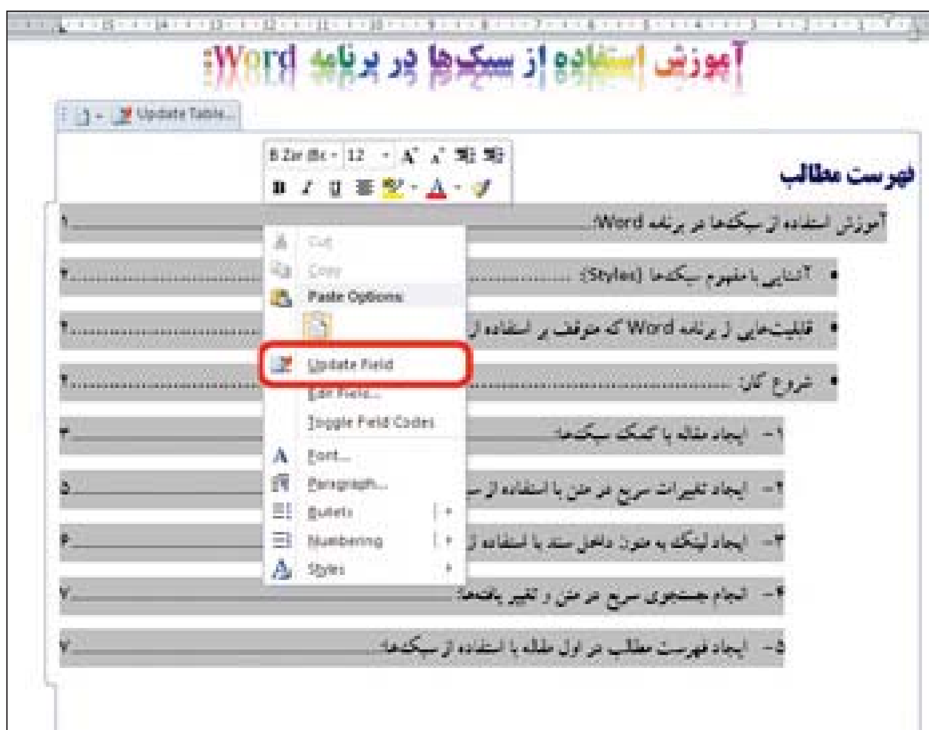
مطالب است و یا کم و زیاد کردن یک یا چند عنوان از عناوین یا حذف کردن برخی از تصاویر، صفحه بندیِ سند شما دگرگون شود و شمارهٔ صفحات آن درهم بریزد؛ در این هنگام است که دچار بحران می‌شوید و اگر به اعصاب خود مسلط نباشید...

اما نرم افزار قدرتمند Word نه تنها این مشکل را حل نموده بلکه امکانات بسیار بیشتری نیز برای کمک به فهرست بندی مطالبِ شما در اختیارتان قرار می‌دهد. برای ایجاد فهرست مطالب در یک سند (البته به شرط استفاده از سبک‌ها!) در ابتدای سند خود و یا هر جایی که می‌خواهید فهرست مطالب مقالهٔ خود را قرار دهید کلیک کنید سپس به سربرگ References رفته در اولین قسمتِ آن بر روی دکمهٔ Table of Contents کلیک کنید. از انواع فهرست بندی، نوع مورد نظر خود را انتخاب کنید(شکل ۹) و در نهایت تیتر آنرا که به زبان انگلیسی است ویرایش کنید. در این هنگام، فهرست شما در محل قرارگیریِ علامت موس وارد می‌شود.



شکل ۹

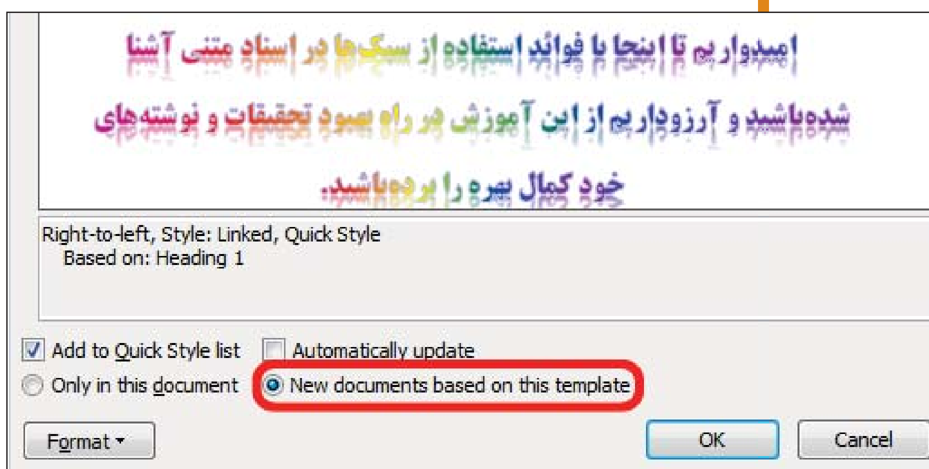
حالا اگر تغییری در صفحه بندیِ سند شما رخ داد بر روی فهرست، کلیک راست می‌کنید و از منوی راست کلیک گزینهٔ Update Field را انتخاب می‌نمایید(شکل ۱۰)؛ Word به سادگی عناوینِ تغییر یافته را می‌یابد و شمارهٔ صفحه یا دیگر تغییرات آن‌ها را اعمال می‌کند!



شکل ۱۰

علاوه بر این، به راحتی می‌توانید با نگه‌داشتن کلید Ctrl و کلیک بر روی هر یک از عناوین دلخواه خود در فهرست مطالب، به آن عنوان در داخل مقاله بروید.

در آخر متذکر می‌شویم که شما می‌توانید تغییراتی را که در سبک‌ها اعمال کرده‌اید در دیگر اسناد Word نیز استفاده نمایید برای این منظور به شکل ۵ مراجعه نمایید و گزینهٔ New documents based on this template را انتخاب نمایید(شکل ۱۱). با این کار، تغییراتی که مثلا در سبک Heading 1 اعمال کرده‌بودید بر هر متنی که در اسناد جدید از این سبک استفاده می‌کند اعمال می‌شود.



شکل ۱۱

امیدواریم تا اینجا با فوائد استفاده از سبک‌ها در اسناد متنی آشنا شده‌باشید و آرزوداریم از این آموزش در راه بهبود تحقیقات و نوشته‌های خود کمال بهره را برده‌باشید.

جدول اصطلاحات اصولی

سید احمد حسینی

۱. راه‌های قطعی دسترسی به بیشتر احکام شرعی در زمان غیبت امام معصوم 7 که مشهور اصولیین به بسته بودن آن اعتقاد دارند.
۲. «توجه ذهن به برخی از افراد طبیعت، هنگام شنیدن لفظ مطلق» که منشأ آن انس ذهن با فرد یا معنای خاص یا کثرت استعمال لفظ در معنای خاص و یا غلبهٔ وجودی فرد یا مصداق خاص است.
۳.عام ....، لفظ عامی است که مجموع افراد آن به یک باره، موضوع حکم قرار می‌گیرد.
۴. به معنای اخص یعنی هر امر اعتباری که وجودش در خارج، بر قصد و رضایت و انشاء متوقف باشد.
۵. استصحاب حکم ثابت شده به نص شرعی.
۶. از نشانه‌های حقیقت بودن یک معنا برای یک لفظ.
۷. از عوامل ترجیح روایت هنگام تعارض، ..... راوی است.
۸. راه بودن قطع و اماره برای کشف واقع و نشان دادن حکم واقعی به مکلف.
۹. ملاک و معیار اساسی در تشخیص مفاهیم و موضوعات شرع اسلام، که این امر در تمامی مذاهب اسلامی مسلم بوده و در آن اختلافی نیست.
۱۰. هر آن چه که در سابق به یقین وجود داشته و در زمان لاحق در آن شک شده است و دربارهٔ آن «حکم به یقین سابق» جاری می‌شود.
۱۱. شبههٔ ... در جایی است که معنای لفظ روشن است، ولی در تطبیق آن معنا بر مصادیق خارجی شک وجود دارد.
۱۲. زمان ابراز اتّصاف ذات به مشتق و سخن گفتن از آن.
۱۳. در این قاعده به سقوط تکلیف شاقّ غیر قابل تحمل به حسب عادت، حکم می‌شود.
۱۴. دلیلی که شارع مقدس آن را برای رهایی از شک در حکم واقعی شرعی، مقرر نموده است.
۱۵. لفظی است که برای طبیعت و ماهیت به لحاظ حضور و تعیّن یافتن آن در ذهن وضع شده است.
۱۶. «اظهار بزرگی در مقام طلب چیزی» است که اصولیین در مقام این که آیا در مادهٔ امر به معنای طلب، چنین چیزی معتبر است یا نه، اختلاف دارند.
۱۷. از انواع قیاس که در آن از راه اقوی و اشد بودن وجود علت در فرع، حکم اصل به فرع، سرایت داده شده حکم آن استنباط می‌گردد.
۱۸. به امری گفته می‌شود که مولا برای تأکید امر قبلی، صادر کرده است.
۱۹. کلمه یا کلام محدود کنندهٔ دامنهٔ شمول حکم که گاهی مقوم آن است و گاهی مقوم نیست.
۲۰. در مسألهٔ «مفهوم جملات خبریه» از این بحث می‌شود که آیا از «زیدٌ قائمٌ» .... تبادر می‌کند یا نسبت محمول به موضوع متبادر است؟

				○		۱
			○			۲
		○				۳
	○					۴
○						۵
	○					۶
		○				۷
			○			۸
				○		۹
					○	۱۰
				○		۱۱
			○			۱۲
		○				۱۳
	○					۱۴
○						۱۵
	○					۱۶
		○				۱۷
			○			۱۸
				○		۱۹
					○	۲۰

رمز جدول

پس از حل کامل جدول، از پشت سر هم قرار دادن حروف داخل دایره‌ها، نام دو اصطلاح اصولی دیگر به دست می‌آید که رمز جدول را تشکیل می‌دهد.

به دو نفر از کسانی که حل کامل جدول و رمز آن را به دفتر مجله ارسال نمایند، جوایزی تقدیم خواهد شد.

جدول تخصصی عبارات قرآنی

سید احمد حسینی

افقی

۱. (وَالَّذِينَ هُم...قَائمُونِ)

۲. (وَإِذْ قَالَ مُوسىَ لِفَتَئهُ... حَتىَّ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضىِ حُقُبًا)، (وَمِنْ آياتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَما...فِيهِما مِنْ دابَّةٍ وَهُوَ عَلى جَمْعِهِمْ إِذا يَشاءُ قَدير)

۳. (أَهؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنالُهُمُ اللهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا... عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُون)، (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِى خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلىَ أَن يخَلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ... لَّا رَيْبَ فِيهِ فَأَبىَ الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا)

۴. (إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جاءَكُمُ الْفَتْحُ وَإِنْ تَنْتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَعُودُوا... وَلَنْ تُغْنِىَ عَنْكُمْ فِئَتُكُمْ شَيْئاً وَلَوْ كَثُرَتْ وَأَنَّ اللهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ)، (وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُا الدَّارَ وَالْإِيمانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ... إِلَيْهِمْ وَلا يَجِدُونَ فى صُدُورِهِمْ حاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْكانَ بِهِمْ خَصاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُون)

۵. (وَمِنْ آياتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لاتَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلّهِ الَّذي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ...تَعْبُدُون)، (قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبرَُواْ مِن قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُواْ لِمَنْ ءَامَنَ مِنهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا...مِّن رَّبِّهِ قَالُواْ إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُون)

۶. (إِنَّ هذا لَرِزْقُنا ما لَهُ مِنْ...)، (يا بَنى إِسْرائيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتى أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدي...بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون)

۷. (مَّا كَانَ عَلىَ النَّبىِ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللهُ لَهُ سُنَّةَ اللهِ فىِ الَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللهِ...مَّقْدُورًا)، (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَلا تَمْلِكُونَ...مِنَ اللهِ شَيْئاً هُوَ أَعْلَمُ بِما تُفيضُونَ فيهِ كَفى بِهِ شَهيداً بَيْنى وَ بَيْنَكُمْ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحيمُ)

۸. (وَلا يَصُدُّنَّكَ عَنْ آياتِ اللهِ بَعْدَ... أُنْزِلَتْ إِلَيْكَ وَادْعُ إِلى رَبِّكَ وَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكين)، (لَنْ... الْمَسيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْداً لِلّهِ وَلاَ الْمَلائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَ مَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبادَتِهِ وَ يَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَميعا)

۹. (قَالَ... طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ذَالِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنىِ رَبىّ‌ِ إِنىّ‌ِ تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَفِرُون)

عمودی

۱. (إِنَّا بَلَوْناهُمْ كَما ... أَصْحابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّها مُصْبِحين)، (فَوَقاهُ اللهُ سَيِّئاتِ ما مَكَرُوا وَحاقَ ... فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذاب)

۲. (فَما لَنا مِنْ...)، (مَنْ...الَّذي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَريم)

۳. (...أَنْتُمْ هؤُلاءِ جادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِى الْحَيوةِ الدُّنْيا فَمَنْ يُجادِلُ اللهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيمَةِ أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكيلا)، (خُلِقَ مِنْ ماءٍ...)

۴. (قالُوا يا أَيُّهَا الْعَزيزُ إِنَّ لَهُ...شَيْخاً كَبيراً فَخُذْ أَحَدَنا مَكانَهُ إِنَّا نَراكَ مِنَ الْمُحْسِنين)، (وَ كَذلِكَ جَعَلْنا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمينَ وَكَفى بِرَبِّكَ...وَنَصيرا)

۵. (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَترَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يحَلُّ لهَنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فىِ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الاْخِرِ وَ بُعُولَتهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فىِ ذَالِكَ إِنْ أَرَادُواْ إِصْلَاحًا وَلهَنَّ مِثْلُ الَّذِى عَلَيهْنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيهْنَّ... وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)، (وَكَذَالِكَ نُصَرِّفُ الْاَيَاتِ وَلِيَقُولُواْ...وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُون)

۶. (بَلْ قالُوا أَضْغاثُ...بَلِ افْتَراهُ بَلْ هُوَ شاعِرٌ فَلْيَأْتِنا بِآيَةٍ كَما أُرْسِلَ الْأَوَّلُون)، (وَأَلْقِ مَا فىِ يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُواْ إِنَّمَا صَنَعُواْ كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ...)

۷. (قَيِّماً لِيُنْذِرَ بَأْساً شَديداً مِنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنينَ الَّذينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحاتِ أَنَّ لَهُمْ...حَسَناً)، (قالُوا لَمْ...مِنَ الْمُصَلِّين)

۸. (رَبّ... لىِ حُكْمًا وَأَلْحِقْنىِ بِالصَّالِحِين)، (أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْئلُواْ...كَمَا سُئلَ مُوسىَ مِن قَبْلُ وَمَن يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْايمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيل)

۹. (وَ قَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلىَ شىَ‌ءٍ وَ قَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلىَ شىَ‌ءٍ وَ هُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَالِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ... قَوْلِهِمْ فَاللهُ يحَكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يخَتَلِفُون)، (وَقُلْنا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنى إِسْرائيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذا جاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنا بِكُمْ...)

۹	۸	۷	۶	۵	۴	۳	۲	۱	
									۱
		■							۲
	■					■			۳
■					■				۴
				■					۵
			■					■	۶
		■					■		۷
						■			۸
									۹

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

راهنمای تدوین مقالات

۱. موضوع مقاله جدید باشد یا لااقل زاویه‌ای جدید از یک موضوع با سابقه را بررسی نماید.
۲. موضوعات، صرفاً فقهی، اصولی و رجالی یا امور مربوط به آنها باشد.
۳. مقاله در جای دیگری به چاپ نرسیده باشد یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
٤. مقاله دارای سیر منطقی باشد (تبیین موضوع، واژگان کلیدی، سابقهٔ بحث، اقوال، ادلهٔ اقوال، ادلهٔ مورد نظر محقق و نتیجه گیری واضح)
۵. مقاله باید دارای یک چکیده حداقل در ۵ سطر در اول مقاله شامل تبیین موضوع، ساختار و نتیجه باشد.
٦. مقاله تایپ شده باشد و فایل آن به دفتر مجله تحویل شود.
۷. مقاله حداکثر در ۱۵صفحه A4 با قلم لوتوس ۱٤(در متون عربی از فونت بدر استفاده شود) و حداقل در ۲۰ سطر تنظیم شود.

روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس‌دهی مقاله باید به روش پی‌نوشت و با ذکر نام منبع، شمارهٔ جلد و صفحه‌ای که مطلب مورد نظر از آن نقل شده، انجام شود و مشخصات کتاب‌شناسی در فهرست منابع انتهای مقاله قرار گیرد.

۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می‌آید:

برای درج مشخصات کتاب: نام کتاب، نام و نام خانوادگی نویسنده، ترجمه یا تصحیح یا تحقیق: نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح یا محقق، شهر محل انتشار، انتشارات، نوبت چاپ، سال نشر.

برای درج مشخصات نشریات: نام مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا موسسه یا ارگان منتشر کننده، تاریخ انتشار.

تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیانگر دیدگاه‌های مجله نبوده و مسئولیت آن به عهدهٔ نویسنده آن است.
۲. مجله در ویرایش، تلخیص، پذیرش یا رد مقالات آزاد است.
۳. مقالات ارسالی به هیچ وجه پس فرستاده نمی‌شود.
٤. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.





لمّا توفّيت عليهاالسلام شقّت أسماء جيبها و خرجت.
فتلقّاها الحسن و الحسين. فقالا أين أمّنا؟ فسكتت، فدخلا البيت.
فإذا هى ممتدّة. فحرّكها الحسين. فإذا هى ميّتةٌ.
فقال يا أخاه! آجرك اللهّ فى الوالدة و خرجا يناديان:
يا محمّداه! يا أحمداه! اليوم جدّد لنا موتك إذ ماتت أمّنا.
ثمّ أخبرا عليّاً و هو فى المسجد.
فغشى عليه حتّى رشّ عليه الماء ثمّ أفاق.
فحملهما حتّى أدخلهما بيت فاطمة و عند رأسها أسماء تبكى و
تقول: وا يتامى محمّد!
كنّا نتعزّى بفاطمة بعد موت جدّكما فبمن نتعزّى بعدها.
فكشف علىٌّ عن وجهها فإذا بِرُقعة عند رأسها. فنظر فيها؛ فإذا فيها:
بسم اللهّ الرّحمن الرّحيم.
هذا ما أوصت به فاطمة بنت رسول اللهّ صلى‌الله‌عليه‌وآله.
أوصت و هى تشهد أن لا إله إلاّ الله؛
أنّ محمّداً عبده و رسوله و أنّ الجنّة حقٌّ و النّار حقٌّ
﴿و أنّ السّاعة آتيةٌ لا ريب فيها و أنّ الله يبعث من فى القبور﴾.

يا علىّ أنا فاطمة بنت محمّد.
زوّجنى الله منك لأكون لك فى الدّنيا و الآخرة.
أنت أولى بى من غيري.
حنّطنى و غسّلنى و كفّنّى باللّيل
و صلّ علىّ و ادفنّى باللّيل
و لا تعلم أحداً و أستودعك الله
و أقرأ على ولدي السّلام إلى يوم القيامة

بحارالانوار، جلد۴۳، صفحهٔ ۲۱۴

«باز این چه شورش است که در خلق عالم است»
ماه عزای فاطمه روح محرم است

خون گریه کن ز غم، که عقیق یمن شوی
رخصت دهد خدا که تو هم سینه‌زن شوی

در فاطمیه از دل و جان گریه می کنیم
همراه با امام زمان گریه می کنیم

در فاطمیه رنگ جگر سرخ‌تر شود
آتش فشان غیرت ما شعله‌ور شود

شمشیر خشم شیعه پدیدار می‌شود
وقتی که حرف کوچه و دیوار می‌شود

لعنت بر آنکه بر تن اسلام خرقه کرد
این قوم متحد شده را فرقه فرقه کرد

ما بی خیال سیلی زهرا نمی‌شویم
راضی به ترک و نهی تبرا نمی‌شویم

ما از الست طایفه‌ای سینه خسته‌ایم
ما بچه‌های مادر پهلو شکسته‌ایم

امروز اگر که سینه و زنجیر می‌زنیم
فردا به عشق فاطمه شمشیر می‌زنیم

ما را نبی «قبیلهٔ سلمان» خطاب کرد
روی غرور و غیرت ما هم حساب کرد

از ما بترس، طایفه‌ای پر اراده‌ایم
ما مثل کوه پشت علی ایستاده‌ایم

از ما بترس، شیعهٔ سرسخت حیدریم
جان بر کفان جبههٔ فتوای رهبریم

از جمعه‌ای بترس که روز سوارهاست
پشت سر امام زمان ذوالفقارهاست

از جمعه‌ای بترس، که دنیا به کام ماست
فرخنده روز پر ظفر انتقام ماست

از جمعه‌ای بترس، که پولاد می‌شویم
از هرم عشق مالک و مقداد می‌شویم

بخشی از سرودهٔ **وحید قاسمی**

على بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس
عن جميل عن أبى عبد الله ع قال سمعته يقول

يغدو الناس على ثلاثة أصناف عالم و متعلم و غثاء فنحن العلماء و شيعتنا المتعلمون و سائر الناس غثاء

يَغْدُو النَّاسُ عَلَى ثَلاَثَةِ أَصْنَافٍ عَالِمٍ وَ مُتَعَلِّمٍ وَ غُثَاءٍ

فَنَحْنُ الْعُلَمَاءُ وَ شِيعَتُنَا الْمُتَعَلِّمُونَ وَ سَائِرُ النَّاسِ غُثَاءٌ